Vals. Bibl. Phil.
SÉMINAIRE
VALS près LE PUY

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/philisophialacen0000stho

PHILOSOPHIA LACENSIS

SIVE

SERIES INSTITUTIONUM

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

EDITA

A PRESBYTERIS SOCIETATIS IESU

IN COLLEGIO QUONDAM B. MARIAE AD LACUM

DISCIPLINAS PHILOSOPHICAS PROFESSIS.

INSTITUTIONUM PSYCHOLOGICARUM

PARS II.

PSYCHOLOGIA ANTHROPOLOGICA.

(VOLUMEN 3 TOTIUS OPERIS.)

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MDCCCXCVIII.
VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII, S. LUDOVICI AMERICAE.

150.2
P437

INSTITUTIONES PSYCHOLOGICAE

SECUNDUM PRINCIPIA

S. THOMAE AQUINATIS

AD USUM SCHOLASTICUM

ACCOMMODAVIT

TILMANNUS PESCH S. I.

PARS II.

PSYCHOLOGIA ANTHROPOLOGICA.

(VOLUMEN 3 TOTIUS OPERIS.)

CUM APPROBATIONE REV. VIC. CAP. FRIBURGENSIS ET SUPER. ORDINIS.

Bibliothèque de Philosophie
SÉMINAIRE
LIBRARY
Alma, California
ALMA COLLEGE
150.2
LIBRARY
P437
Alma, California

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MDCCCXCVIII.
VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII, S. LUDOVICI AMERICAE.

15272

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae die 8. Ian. 1898.

† **Fridericus Justus Knecht,** Vic. Cap.

Salvo iure proprietatis et translationis.

Typis Herderianis Friburgi Brisgoviae.

Index thesium.

Thesis 44. Obiectum genericum sive obiectum formale commune intellectus humani est ens . . . . . pag. 6

Th. 45. Obiectum specificum sive obiectum formale proprium intellectus humani pro praesentis vitae statu est intelligibile in sensibilibus pag. 8

Th. 46. Anima humana, intellectu instructa, esse non potest principium adaequatum, quod eam determinet ad omnia ea cognoscenda, quae ab ipsa cognosci possunt . . . . . pag. 37

Th. 47. Ad gignendam de obiectis rebus in mente humana cognitionem intellectualem necessariae sunt species intelligibiles, quae cognitionem ut principium antecedunt . . . . . pag. 40

Th. 48. Cognitio intellectiva non est sola passio virtutis intellectivae, sed est etiam vera operatio . . . . . pag. 55

Th. 49. Cognitio intellectiva active producitur et a potentia et a specie intelligibili, ita ut tota procedat ab utraque tanquam a principiis inter se subordinatis . . . . . pag. 57

Th. 50. Nullae ideae innatae in negotio cognitionis humanae, ut id in praesenti vita absolvitur, admitti possunt . . . . . pag. 82

Th. 51. Falsum est systema Platonis . . . . . pag. 84

Th. 52. Falsum est systema Cartesii et Cartesianorum . . pag. 85

Th. 53. Falsum est systema Leibnizii . . . . . pag. 87

Th. 54. Rosminii de origine idearum opinio multiplici ex capite reicienda est pag. 88

Th. 55. Doctrina, qua dicunt Ontologistae nos immediate Deum intueri et ex hoc intuitu aliarum rerum notiones haurire, est prorsus reicienda pag. 95

Th. 56. Ideae nostrae primitivae hauriuntur ex experientia nostra sensili et speciatim ex phantasmatis sive ex rebus phantasmate exhibitis pag. 122

Th. 57. In negotio, quo species intelligibiles primitivae efficiuntur, phantasmata videntur esse causae vere efficientes . . . . pag. 124

Th. 58. Ad efficiendas species intelligibiles est in homine intellectus agens pag. 132

Th. 59. Motio, qua Deus movet voluntatem in ordine ad actum liberum, ex se et intrinsecus non est infallibiliter coniuncta cum actu, neque quoad exercitium actus neque quoad specificationem . . . pag. 280

Th. 60. Homo praeditus est vera libertate indifferentiae . . pag. 339

Th. 61. Liberum arbitrium, spectatum formaliter in se secundum rationem liberi vel facultatis liberae et electivae, optime definitur, ut sit facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere, se ipsam determinare ad agendum aut non agendum, ita ut cum omnibus ad propriam voluntatis determinationem requisitis carentia actus componi possit . . . . . pag. 368

Th. 62. Voluntas humana neque ad omnem actum liberum neque ad ipsam electionem iudicio ultimo practico vel imperio intellectus proprie et per se efficaciter determinatur . . . . . pag. 383

Th. 63. Electio non fertur necessario sive infallibiliter in id quod ut melius apprehenditur . . . . . pag. 390

Th. 64. Ex variis conditionibus vitae humanae constat animam humanam dissoluto corpore fore superstitem . . . . . pag. 486

Th. 65. Anima humana ex natura sua neque per se neque per accidens corruptibilis est; quam ob rem ex natura sua est immortalis pag. 491

Th. 66. Anima humana a nulla vi creata exsistentia vitaque privari potest pag. 495

Th. 67. Anima humana post separationem a corpore superstes in perpetuum exsistet et vivet . . . . . pag. 496

Th. 68. Materialismus psychologicus absurdus est . . . pag. 533

Index realis.

Pars altera. Psychologia anthropologica.

n. 715. Ordo doctrinae . . . . . pag. 1

Liber primus. De intellectu humano . . . . pag. 2

n. 716. Notio intellectus. — n. 717. Sensus et intellectus.

Disputatio prima. De natura intellectus humani . . pag. 3

n. 718. Ordo doctrinae.

Sectio prior. De obiecto intellectus humani in genere . pag. 3—13

n. 719, 720. Enarratur doctrina.

n. 721. Quaeritur: sitne pro obiecto intellectus nostri recte constituta quidditas in materia corporali exsistens. — n. 722, 723. **Resp. 1°:** Obiectum genericum sive obiectum formale commune intellectus humani est ens. — *Corollarium:* Intellectui, ut intellectus est, tanquam obiectum adaequatum respondet ens, ut ens est. — n. 724, 725. **Resp. 2°:** Obiectum specificum sive obiectum formale proprium intellectus humani pro praesentis vitae statu est ens intelligibile in sensibilibus. — n. 726. *Solvuntur dubia.* — n. 727. *Scholia:* 1. Obiectum formale habet etiam rationem obiecti motivi. 2. Intellectus humani obiectum est universale. 3. Obiectum virtutis connaturalis et obiectum absolutae capacitatis. — n. 728. *Corollaria:* 1. Visio Dei. 2. Intellectus humani ad sensibilia restrictio. 3. Discrimen inter intellectum et sensum.

Sectio altera. De intellectus amplitudine . . . . pag. 14—32

n. 729. Enarratur doctrina. Primo de ipso intellectu. Intellectus est potentia ab essentia distincta. — n. 730. Est potentia passiva. — n. 731. Praeterea est intellectus agens. — n. 732. Is est aliquid animae. — n. 733. Accuratius describitur.

n. 734. Secundo de potentiis, quae ad intellectum reducuntur. Memoria intellectiva. — n. 735. Et haec ab intellectu diversa non est. — n. 736. Ratio et intellectus. — n. 737. Ratio superior et inferior. Intelligentia et intellectus. Intellectus speculativus et practicus. — n. 738. Intellectus principiorum. Synderesis. — n. 739. Conscientia ethica. — *Scholion:* Mens moralis.

n. 740. Quaeritur: num intellectus et ratio re inter se distinguantur. **Resp.:** Id recte negatum est. — n. 741. *Corollaria:* 1. Erravit Kant. 2. Erravit Jacobi. 3. Erravit Günther. 4. Erravit Rosmini.

Disputatio secunda. De natura actus intellectivi sive intellectionis pag. 32

n. 742. Virtus cognoscendi. Species propria et inpropria.

Sectio prior. De speciebus intelligibilibus . . . . . pag. 34—46

n. 743, 744. Enarratur doctrina.

n. 745. Quaeritur: sitne revera haec species necessaria. — n. 746, 747. **Resp. 1°:** Anima humana intellectu exstructa esse non potest principium adaequatum, quod eam determinet ad omnia ea cognoscenda, quae ab ipsa cognosci possunt. — n. 748. *Corollaria:* 1. Intellectus humanus est potentia pura. Intellectus passivus. 2. Intellectus indiget determinatione aliqua. — n. 749, 750. **Resp. 2°:** Ad gignendam de obiectis rebus in mente humana cognitionem intellectualem necessariae sunt species intelligibiles, quae cognitionem ut principium antecedunt. — n. 751. *Solvuntur dubia.* — n. 752. *Corollaria:* 1. Inter speciem intelligibilem et rem obiectam non requiritur similitudo in essendo. 2. Neque inter naturam intelligentis et naturam rei intellectae requiritur similitudo. 3. Quarum rerum species intellectus agens a rebus sensibilibus abstrahere possit. — n. 753. *Scholion:* Possitne unus rem melius intelligere quam alius.

Sectio altera. De ipso intellectionis actu . . . . pag. 46—62

n. 754. Intellectio a duabus causis partialibus producitur. Imperium voluntatis. — n. 755. Intellectus non semper actu cogitat. — n. 756. Natura verbi. — n. 757, 758. In omni intellectione producitur verbum. — n. 759, 760. Qua ratione verbum in intellectione interveniat.

n. 761. Quaeritur 1°: sitne cognitio intellectiva revera operatio. — n. 762, 763. **Resp.:** Cognitio intellectiva non est sola passio virtutis intellectivae, sed est etiam vera operatio. — n. 764. *Solvuntur dubia.*

n. 765. Quaeritur 2°: sitne recte statutum intellectionem effici a potentia et specie intelligibili. — n. 766, 767. **Resp.:** Affirmative. — n. 768. *Solvuntur dubia.*

n. 769. Quaeritur 3°: num verbum mentis sit id, in quo prius cognito intellectus obiectum cognoscat. — n. 770. *Resp.:* Praefertur eorum dicendi ratio, qui negant verbum esse id, in quo vel ex quo prius cognito obiectum cognoscatur. — n. 771. *Solvuntur dubia.* — n. 772. *Corollaria:* 1. Turpiter errant, qui censent ipsas species intelligibiles directe a nobis cognosci. 2. Vocis „immediate“ sensus duplex.

n. 773. Quaeritur 4°: sitne verbum sive species expressa ab actu intellectivo re diversa an ratione tantum. — n. 774. *Resp.:* Probabilius intercedit distinctio rationis tantum. — n. 775. *Solvuntur dubia.*

Disputatio tertia. De cognitionum intellectualium origine. pag. 62

n. 776. Ordo doctrinae.

n. 777. Enarratur doctrina Aquinatis. Species intelligibiles hominibus a natura inditae non sunt. — n. 778. Neque veniunt a substantiis separatis. — n. 779. Eae a solis phantasmatis non oriuntur. — n. 780. Species intelligibilis et ab intellectu agente et a phantasmate producitur. — n. 781.

Intellectus humanus actu intelligere non potest, nisi se convertendo ad phantasmata.

Sectio prima. Quid de ortu idearum ex praeceptis Sensualismi sit arbitrandum pag. 71—77

n. 782. Adversarii varii generis. — n. 783. Rationes dubitandi. — n. 784. *Resp.:* Sensualismus reicitur. — n. 785. *Solvuntur dubia.*

Sectio secunda. De ideis innatis . . . . . pag. 77—91

n. 786. Sententiae adversariae. PLATO. — n. 787. CARTESIUS. — n. 788. LEIBNIZIUS. — n. 789. ROSMINI.

n. 790. Quid de ideis innatis sit arbitrandum. — n. 791, 792. **Resp. 1°:** Nullae ideae innatae in negotio cognitionis humanae admitti possunt. — n. 793. **Resp. 2°:** Falsum est systema PLATONIS. — n. 794. **Resp. 3°:** Falsum est systema CARTESII et Cartesianorum. — n. 795. **Resp. 4°:** Falsum est systema LEIBNIZII. — n. 796. ROSMINII de origine idearum opinio multiplici ex capite est reicienda. — n. 797. *Solvuntur dubia.*

Sectio tertia. De Ontologismo originem idearum statuente pag. 91—105

n. 798—801. Enarratur Ontologismi opinatio.

n. 802. Quaeritur: quid de Ontologismo arbitrandum sit. — n. 803—805. **Resp.:** Doctrina Ontologorum prorsus reicienda est. — n. 806. *Corollaria:* 1. Erravit MALEBRANCHE; 2. GIOBERTI. — n. 807. *Solvuntur dubia.* — n. 808, 809. *Scholion:* Doctrina S. BONAVENTURAE.

Sectio quarta. De Traditionalismo originem idearum explicante pag. 106—116

n. 810—812. Enarratur Traditionalismi opinatio.

n. 813. Quaeritur: quid de Traditionalismo sit arbitrandum. — n. 814. *Resp. 1°:* Fieri non potest, ut ideae a vocabulo vel signo quocunque arbitrario recipiantur, vel ut ideae innatae vocabulo excitentur. — n. 815. *Resp. 2°:* Gravis Traditionalistarum error est nullam veritatem ab humana mente cognosci posse neque ulla haberi iudicia nisi per revelationem divinam traditione transmissam. — n. 816. *Resp. 3°:* Errant, qui revelationem traditione communicatam physice necessariam esse dicunt ad ideas et veritates, quae ad ordinem moralem vel religiosum pertinent, assequendas. — n. 817. *Resp. 4°:* Vocabula, quamquam ad intellectus perfectionem promovendam summopere utilia sunt, non sunt tamen homini ad cogitandum necessaria. *Corollarium:* Neque vocabula ut audita ad recte cogitandum sunt simpliciter necessaria. — n. 818, 819. *Solvuntur dubia.*

Sectio quinta. De vera idearum origine . . . . pag. 116—137

n. 820, 821. Ordo doctrinae.

§ 1. De necessitate phantasmatum ad generandas ideas pag. 118

n. 822—824. Sententiarum varietas.

n. 825. Quaeritur: qua ratione requirantur phantasmata ad habendas ideas primitivas. — n. 826—828. **Resp. 1°:** Ideae nostrae primitivae hauriuntur ex experientia sensili et speciatim ex phantasmatis sive ex rebus phantasmate exhibitis. — n. 829. **Resp. 2°:** In negotio, quo species intel-

ligibiles primitivae efficiuntur, phantasmata videntur esse causae vere efficientes. — n. 830. *Solvuntur dubia.*

§ 2. De intellectu agente . . . . . pag. 128

n. 831. Sententiarum varietas. — n. 832, 833. Munera intellectui agenti tributa.

n. 834. Quaeritur: rectene sentiant, qui intellectum agentem necessarium esse ponunt. — n. 835. **Resp.:** Affirmative. — n. 836, 837. *Solvuntur dubia.* — n. 838. *Scholion:* Sitne distinctio realis inter intellectum agentem et possibilem an rationis tantum.

Disputatio quarta. De modo intelligendi varia obiectorum genera pag. 137

n. 839. Ordo doctrinae.

Sectio prima. De cognitione intellectuali rerum corporalium pag. 138—163

n. 840. Haec cognitio exsistit. — n. 841. Intellectus non cognoscit has res per suam ipsius essentiam. — n. 842. Etiam ad hanc cognitionem requiruntur phantasmata. — n. 843. Iudicium ligamento sensus impediri potest.

n. 844. Modus et ordo intelligendi res corporeas. Intellectus eas res intelligit per abstractionem. — n. 845. Intelligimus ipsas has res, et non species intelligibiles. — n. 846. Quae sunt magis universalia, aliqua ratione cognoscuntur prius, quam quae sunt minus universalia. — n. 847. Possitne intellectus humanus simul intelligere multa. — n. 848. Intellectus humanus cognitionem rerum perfectam acquirit componendo et dividendo. — n. 849. Falsitas in intellectu. — n. 850. Quidnam prius intelligatur: indivisibile an divisibile.

n. 851. Quidnam intellectus in rebus materialibus cognoscat. Intellectus est universalium. — n. 852. Possitne intellectus cognoscere infinita. — n. 853. Cognitio intellectiva contingentium. — n. 854. Cognitio futurorum.

n. 855—857. Quaeritur: qua ratione intellectus noster cognoscat singularia. — n. 858. *Resp. 1°:* Id, quod cuiusvis rei singularis essentiam constituit intrinsecus, ex se et distincte neque sensu neque intellectu cognoscitur. — *Resp. 2°:* Homo intellectu singularia ita cognoscit, ut proprios distinctosque conceptus eorum efformet. — n. 859. *Resp. 3°:* Videtur intellectus singularia cognoscere non solum reflexe, sed etiam directe. — n. 860. *Resp. 4°:* Intellectus a magis universalibus progreditur ad minus universalia; interdum contra. — n. 861. *Solvuntur dubia.*

Sectio secunda. De intellectuali sui ipsius cognitione . pag. 164—174

n. 862. Ordo doctrinae. Se ipsam non cognoscit anima per essentiam suam. — n. 863. Habitus cognoscuntur ex actibus. — n. 864. Intellectu primo cognoscuntur actus eius. — n. 865. Intellectu quoque voluntatis actus cognoscuntur.

n. 866. Quaeritur: sitne Aquinatis doctrina, quae est de intellectuali sui ipsius cognitione, retinenda. — n. 867. *Resp.:* Affirmative. — n. 868. *Solvuntur dubia.* — n. 869. *Scholia:* 1. Actus intellectus sunt obiectum reflexioni humanae satis proportionatum. 2. Anima humana constituitur in habitu cognitionis sui ipsius per suam ipsam essentiam. — n. 870. *Corollaria:*

1. Etiam quae est de habitibus doctrina retinenda est. 2. Similiter de cognitione volitionum. 3. Haec eadem doctrina de sensationibus valet et appetitionibus sensitivis. 4. Discrimen inter conscientiam concomitantem et reflexam. 5. Inter conscientiam perfectam et imperfectam. 6. Conscientia non est facultas specialis.

Sectio tertia. De cognitione substantiarum immaterialium pag. 174–182

n. 871. Ordo doctrinae. Has substantias anima non cognoscit in se ipsis. — n. 872. Qua ratione homo substantias separatas cognoscere possit. — n. 873. De Dei cognitione.

n. 874. Quaeritur 1°: possitne homo sibi comparare aliquam angelorum notitiam. — n. 875. *Resp.:* Aliqua angelorum notitia a nobis comparari potest. — n. 876. *Solvuntur dubia.*

n. 877. Quaeritur 2°: possitne homo naturali virtute Deum cognoscere. — n. 878. — *Resp.:* Affirmative. — n. 879. *Solvuntur dubia.*

Disputatio quinta. De variis intellectus nostri operationibus pag. 182

n. 880. Ordo doctrinae.

Sectio prima. De operationibus apprehensivis . . pag. 183—188

n. 881. Apprehensionis indoles.

n. 882. Quaeritur 1°: sitne distinctio realis inter speciem intelligibilem et speciem expressam. — n. 883. *Resp.:* Species intelligibilis re ab intellectione distincta est. — n. 884. *Solvuntur dubia.*

n. 885. Quaeritur 2°: quae sit apprehensio memorativa, quae ad intellectum pertineat. — n. 886. *Resp.:* Memoria intellectiva non est re diversa a facultate intelligendi. — n. 887. *Solvuntur dubia.*

Sectio secunda. De operationibus iudicativis . . . pag. 188—201

n. 888. Describitur iudicium. — n. 889. Iudicium est actus. — n. 890. Iudicium est actus non voluntatis, sed intellectus. — n. 891. Iudicii natura. — 892. Comparatio ad iudicandum necessaria. — n. 893. Iudicium a voluntate imperatum. — n. 894, 895. Distinctio inter veritatis perspicientiam et assensum.

n. 896. Quaeritur 1°: sitne iudicium actus simplex an compositus. — n. 897. *Resp.:* Iudicium, si accipiatur in facto esse et formaliter, est actus simplex. — n. 898. *Solvuntur dubia.*

n. 899. Quaeritur 2°: possitne iudicium ipsum a voluntate imperari. — n. 900. *Resp.:* Exsistunt iudicia ex imperio voluntatis elicita, quae sunt libera non solum reductive et in causa, sed etiam directe et formaliter. — n. 901. *Solvuntur dubia.*

Sectio tertia. De ratiociniis . . . . . pag. 201—208

n. 902. Describitur ratiocinium. — n. 903. Quomodo assensus conclusionis attingat obiecta praemissarum. — n. 904. Quae sit ad assentiendum conclusioni necessitas.

n. 905. Quaeritur: sitne argumentari proprium mentis humanae. — n. 906. *Resp.:* Affirmative. — n. 907. *Solvuntur dubia.*

Liber secundus. De appetitu intellectivo . . pag. 208

n. 908. Notio huius appetitus.

Disputatio prima. De voluntate ut potentia . . . pag. 210

Sectio prior. De ipsa voluntate . . . . . pag. 210—217

n. 909. Necesse est substantias intellectuales esse volentes. — n. 910. Voluntas est alia potentia atque appetitus sensitivus. — n. 911. Voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, eaeque ad diversa genera potentiarum pertinent.

Sectio altera. De arbitrio libero . . . . . pag. 217—225

n. 912. Cum intellectuali creatura necessario coniunctum est liberum arbitrium. — n. 913. Neque ambigendum est etiam hominem esse liberi arbitrii. — n. 914. Liberum arbitrium non actum significat, sed potentiam. — n. 915. Liberum arbitrium non est potentia cognoscitiva, sed appetitiva, eaque una. — n. 916. Et est quidem eadem potentia atque voluntas. — n. 917. Liberum arbitrium non est in bestiis.

Disputatio secunda. De obiecto voluntatis . . . pag. 225

n. 918. Obiectum voluntatis quid intelligatur.

Sectio prior. De obiecto voluntatis electivae . . . pag. 226—239

n. 919. Voluntas, quae est potentia volitionem eliciens, non potest ferri nisi in bonum. — n. 920. Volitio tantum in finem, non vero ad media fertur. — n. 921. Potest voluntas uno actu ferri in finem et in media.

n. 922. Quaeritur: sitne doctrina haec de obiecto voluntatis electivae retinenda. — n. 923. *Resp. 1°:* Voluntas humana ex se appetere potest omne bonum ab intellectu propositum. — *Scholion:* Obiectum formale et materiale. — n. 924. *Resp. 2°:* Voluntas non potest appetere nisi bonum, sive id verum est, sive apparens. — n. 925. *Resp. 3°:* Omne bonum, quod appetitur, semper appetitur ut bonum, quod ipsi appetenti aliqua ratione conveniens est. — n. 926. *Resp. 4°:* Bonum utile, ut utile est, voluntatem non movet, sed ratio appetendi pro voluntate in fine sita est. — n. 927, 928. *Solvuntur dubia.*

Sectio altera. De obiecto voluntatis, ut haec est natura pag. 239—249

n. 929, 930. Appetitus naturalis. — n. 931—933. Obiectum huius appetitus sive dilectionis naturalis.

n. 934. Quaeritur: sitne doctrina de obiecto voluntatis naturalis retinenda. — n. 935. *Resp. 1°:* Homo naturali necessitate vult suam beatitudinem. — n. 936. *Corollaria:* 1. Libertas exercitii. 2. Quaenam propter desiderium beatitudinis appetamus. — n. 937. *Resp. 2°:* Naturali inclinatione et amore homo voluntate sua principalius et intensius fertur in Deum quam in se ipsum et beatitudinem propriam. — n. 938. *Resp. 3°:* Bonum infinitum in se intuitive cognitum necessario diligitur. — n. 939. *Resp. 4°:* In praesenti vita Deus libere diligitur libertate non solum exercitii, sed etiam specificationis. — n. 940. *Corollaria:* 1. In appetitu actuali beatitudinis determinatae inest appetitus naturalis et rationalis. 2. Qua ratione appetitus beatitudinis possit esse meritorius. — n. 941. *Solvuntur dubia.*

Disputatio tertia. De actu voluntatis . . . . . pag. 249

n. 942. Notio actus sive volitionis.

Sectio prima. De ipso actu voluntatis generatim . . pag. 249—261

n. 943. Actu voluntatis producitur aliquis terminus internus. — n. 944. Actus voluntatis a qua causa efficiatur. — n. 945. Quae in voluntate necessitas. — n. 946. Voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult. — n. 947. Intellectus movet voluntatem, et voluntas movet intellectum. — n. 948. Intellectus est potentia altior quam voluntas. — n. 949. Appetitus concupiscibilis et irascibilis in voluntate non insunt.

Sectio secunda. De voluntatem moventibus . . . pag. 261—284

n. 950. Unde hac de re exoriatur quaestio. — n. 951. Motio ex parte naturae. — n. 952. Motio ex parte intellectus. — n. 953. Motio ex parte obiecti. — n. 954, 955. Motio ex parte appetitus sensitivi. — n. 956. Motio voluntatis a se ipsa. — n. 957. Motio ab aliquo exteriore principio. — n. 958. Motio a re corporea. — n. 959—961. Motio ex parte Dei. — n. 962. Ordo doctrinae.

n. 963, 964. Quaeritur 1°: quaenam cognitio ad movendam voluntatem requiratur. — *Resp.:* Satis esse videtur iudicium virtuale.

n. 965. Quaeritur 2°: quo causalitatis genere intellectus moveat voluntatem. — n. 966. *Resp.:* Nullo modo movet ex se per efficientiam physicam. — *Solvuntur dubia.*

n. 967. Quaeritur 3°: quomodo voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. — n. 968. *Resp.:* Movetur indirecte ex parte obiecti. — *Solvuntur dubia.*

n. 969, 970. Quaeritur 4°: sitne motio divina ex se semper cum volitione determinata coniuncta. — n. 971, 972. **Resp.:** Motio, qua Deus movet voluntatem in ordine ad actum liberum, ex se et intrinsecus non est infallibiliter coniuncta cum actu, neque quoad exercitium actus neque quoad specificationem. — n. 973. *Solvuntur dubia.* — n. 974. *Corollaria:* 1. De cooperatione divina. 2. Repetitur doctrina tota de motione voluntatis.

Sectio tertia. De actibus a voluntate elicitis . . . pag. 285—301

§ 1. De actibus circa finem . . . . . pag. 285

n. 975. Fruitionis natura. — n. 976. Beluis actus fruitionis non convenit nisi imperfecte. — n. 977. Fruitio est tantum eius, quod ab unoquoque habetur pro ultimo fine. — n. 978. Intentio est tertius actus voluntatis. — n. 979. Intentio non est solum finis ultimi. — n. 980. Intentio finis et volitio medii. — n. 981. Intentio instinctiva in beluis.

§ 2. De actibus circa media . . . . . pag. 290

n. 982. Ordo doctrinae. — n. 983. Electio est actus voluntatis. — n. 984—986. Electio in iis tantum versatur, quae sunt ad finem. — n. 987. Electio non est in appetitu sensitivo. — n. 988. Homo libere et non ex necessitate eligit. — n. 989—991. Inquisitio de rebus eligendis, quae est consilium. — n. 992—994. Consensus. — n. 995, 996. Usus, qui est quartus inter actus voluntatis, qui circa media eliciuntur.

Sectio quarta. De actibus a voluntate imperatis . . pag. 301—311

n. 997. Ordo doctrinae. — n. 998—1001. Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis. — n. 1002. Quinam actus imperari possint.

n. 1003. Quaeritur: appetitus sensitivus obediatne rationi. — n. 1004. *Resp. 1°:* Appetitus inferior in homine subditur parti rationali quoad actus elicitos. — n. 1005. *Resp. 2°:* Quoad actus imperatos appetitus sensitivus motum imperare non potest voluntate renuente vel non consentiente saltem virtualiter. — n. 1006. *Resp. 3°:* Imperium, quod habet ratio in appetitum sensitivum, non est despoticum, sed politicum. — n. 1007. *Corollaria:* 1. Quomodo motio in appetitu sensitivo ex influxu rationis crescere possit. 2. Qua ratione appetitus sensitivus in homine sit rationalis et liber. — n. 1008. *Solvuntur dubia.*

Sectio quinta. De voluntario . . . . . pag. 311—321

n. 1009. Quid veniat nomine voluntarii. — n. 1010. Voluntarium non invenitur in beluis. — n. 1011. Voluntarium non in solis actibus reperitur, sed potest esse pure negativum. — n. 1012, 1013. Violentia voluntati inferri non potest.

n. 1014—1016. Quaeritur: quaenam necessitas inesse possit voluntario. — n. 1017. *Resp. 1°:* Voluntati non repugnat, sed potius convenit necessitas. — n. 1018. *Resp. 2°:* Quamvis actus, qui a voluntate imperari solent, coacti esse possint, fieri tamen non potest, ut actus a voluntate eliciti coacti sint. — n. 1019. *Solvuntur dubia.*

Disputatio quarta. De libertate voluntatis humanae. pag. 321

n. 1020, 1021. Quid voce libertatis significetur. — n. 1022—1024. Libertatis et moralitatis cohaerentia. — n. 1025. Variae de libertate humana sententiae. Indeterminismus absolutus. — n. 1026. Determinismus absolutus. 1. Determinismus externus. 2. Determinismus materialisticus. 3. Determinismus pantheisticus. — n. 1027. 4. Determinismus psychologicus. 5. Determinismus intellectualis. 6. Determinismus theologicus. — n. 1028. Indeterminismus relativus.

n. 1029. Quaeritur 1°: sitne homo revera libertate praeditus. — n. 1030—1031. **Resp.:** Affirmative. — n. 1032, 1033. *Solvuntur dubia.* — n. 1034. *Scholia:* 1. Ad quas res extendatur libertas. 2. Possitne esse omissio pura, quae sit libera.

n. 1035. Quaeritur 2°: in quo subiecto libertas resideat. — n. 1036. *Resp. 1°:* Non residet formaliter in intellectu. — n. 1037. *Resp. 2°:* Potentia exsecutiva non est formaliter libera. — n. 1038. *Resp. 3°:* Libertas formaliter est in sola voluntate. — n. 1039. *Solvuntur dubia.*

n. 1040. Quaeritur 3°: quae sint libertatis radices sive causae. — n. 1041. *Resp. 1°:* Si in Deo nulla esset libertas, ne in creatura quidem ulla esse posset. *Resp. 2°:* Deus, si non haberet libertatem, nihil creare posset. — n. 1042. *Resp. 3°:* Nihilominus proxima et formalis ratio externa libertatis creatae non est divina libertas, sed divina voluntas efficaciter efficiens id, quod vult. — n. 1043. *Resp. 4°:* Radices libertatis internas quod spectat, prima et remotissima radix est animae spiritualitas. — *Resp. 5°:* Radix

libertatis propinquior universalitate intellectus in cognoscendo constituitur. — n. 1044. *Resp. 6°:* Iudicium rationis indifferens non ita est radix libertatis actualis, ut iudicio indifferenti posito habeatur libertas in actu secundo. — n. 1045. *Resp. 7°:* Praemotio physica, qualis a nonnullis fingitur, libertatem volitionis destruit. — n. 1046. *Corollaria:* 1. Nulla motio divina dominium laedit, quod voluntati a Deo datum est. 2. Indifferentia voluntatis salva esse debet. 3. Facultas libera non indiget praeviae applicationis a se non pendentis et ad unum determinantis. 4. Quid de praemotione physica indifferente iudicandum sit? — n. 1047. *Solvuntur dubia.*

n. 1048—1050. Quaeritur 4°: sitne libertas recte definita. — n. 1051, 1052. **Resp.:** Affirmative. — n. 1053. *Solvuntur dubia.*

n. 1054. Quaeritur 5°: num facultas peccandi ad essentiam libertatis pertineat. — 1055. *Resp.:* Negative.

n. 1056—1064. Quaeritur 6°: quomodo iudicium practicum sese habeat ad voluntatem. — n. 1065. **Resp.:** Voluntas humana neque ad omnem actum liberum neque ad ipsam electionem iudicio ultimo practico vel imperio intellectus proprie et per se efficaciter determinatur. — n. 1066. *Solvuntur dubia.* — n. 1067. *Scholia:* 1. Quid, si medium unicum praesto est? 2. Quid, si unum medium altero melius est? 3. Quomodo voluntas iudicio practico determinetur.

n. 1068. Quaeritur 7°: num electio necessario feratur in id, quod ut melius apprehenditur. — n. 1069. **Resp.:** Negative. — n. 1070. *Solvuntur dubia.*

Liber tertius. De vita animae humanae coniunctae corpori pag. 394

n. 1071. Huius libri ratio.

Disputatio prior. De rebus ad appetitum humanum spectantibus pag. 395

n. 1072. Ordo doctrinae.

Sectio prima. De appetitus sensitivi et intellectivi coniunctione pag. 395—398

n. 1073. Appetitus sensitivus propter hanc coniunctionem in homine perfectior. — n. 1074. Appetitus sensitivus in ordine ad intellectivum sive rationalem consideratus. — n. 1075. Dominium appetitus rationalis supra sensitivum.

Sectio secunda. De stimulis humanae naturae insitis . . pag. 399

n. 1076. Natura stimulorum.

Sectio tertia. De indole et temperamentis . . . pag. 400—402

n. 1077. Indoles psychica quid sit. — n. 1078—1080. Notio temperamentorum.

Sectio quarta. De passionibus . . . . . pag. 402—430

n. 1081. Concupiscentia et ira.

§ 1. De passionibus in genere . . . . . pag. 403

n. 1082. Definitio. — n. 1083. Passionum indoles moralis. — n. 1084. Apathia stoica. — n. 1085. Passionum divisio. — n. 1086. Passiones

quattuor principales. — n. 1087. Emotiones et affectiones sensitivae. — n. 1088. Lucta intestina. — n. 1089. Quaenam remedia contra passiones adhibenda.

n. 1090. Quaeritur 1°: sitne passio revera in appetitu sensitivo. *Resp.:* Affirmative. — n. 1091. *Solvuntur dubia.* — n. 1092. *Scholia:* 1. Quae passiones in concupiscibili; quae in irascibili. 2. Passionum distinctio triplex. 3. Oppositio inter passiones.

n. 1093. Quaeritur 2°: sitne passio potius mala an bona. *Resp.:* Ex se passiones indifferentes sunt; possunt tamen rationem boni aut mali accipere. — 1094. *Solvuntur dubia.*

n. 1095. Quaeritur 3°: qui sit ordo prioritatis inter passiones. *Resp.:* Ordo prioritatis inter passiones ab Aquinate recte statutus est. — n. 1096. *Solvuntur dubia.*

§ 2. De passionibus in particulari . . . . . pag. 416

n. 1097, 1098. Amor. — n. 1099, 1100. Odium. — n. 1101. Concupiscentia, desiderium, cupiditas. — n. 1102—1104. Delectatio, gaudium. — n. 1105. Dolor, tristitia. — n. 1106. Spes, desperatio. — n. 1107. Timor. n. 1108. Audacia. — 1109—1111. Ira.

Sectio quinta. De vi affectiva in homine . . . pag. 431—447

n. 1112, 1113. Affectionum natura. Emotiones. Affectus. — n. 1114. Quid veniat nomine „sensus". — n. 1115—1117. Affectionum divisio. — n. 1118. Vis affectiva.

n. 1119, 1120. Quaeritur: num in homine praeter facultatem apprehensivam et appetitivam sit facultas affectiva. — n. 1121. *Resp.:* Negative. — n. 1122. *Solvuntur dubia.* — n. 1123. *Corollaria:* 1. Definitio affectus. 2. Affectiones partim liberae sunt, partim naturales.

Sectio sexta. De facultate aesthetica . . . . pag. 447—449

n. 1124. Quid hac voce intelligatur. — n. 1125. Ad percipiendam pulchritudinem non requiritur specialis facultas.

Disputatio altera. De reliquis ad indolem compositi humani spectantibus . . . . . pag. 449

n. 1126. Ordo doctrinae.

Sectio prima. De habitibus . . . . . pag. 450—459

n. 1127. Natura habituum. — n. 1128. Subiectum habituum. — n. 1129. Ortus habituum. — n. 1130. Augmentatio et diminutio. — n. 1131. Distinctio habituum. — n. 1132. Influxus habituum in voluntatem.

n. 1133. Quaeritur 1°: quae sit habituum necessitas. *Resp.:* Habitus necessarius est propter operationem firmam, promptam, delectabilem. *Solvuntur dubia.*

n. 1134. Quaeritur 2°: sitne habitus qualitas, quae a speciebus impressis distinguatur. *Resp.:* Affirmative.

n. 1135. Quaeritur 3°: sitne habitus recte positus in praedicamentis. *Resp.:* Affirmative. *Solvuntur dubia.*

Sectio secunda. De educatione . . . . . pag. 459—465

n. 1136. Educatio quid sit. — n. 1137. Ad quas res in educatione praecipue attendendum sit. — n. 1138. Praecepta psychologica.

Sectio tertia. De arte physiognomica . . . . pag. 465—469

n. 1139. Doctrina Aristotelis. — n. 1140. Physiognomica recentioris temporis.

Sectio quarta. De discrimine sexuum psychico . . pag. 470—471

n. 1141. Aristotelicorum doctrina. — n. 1142. Consectaria.

Sectio quinta. De origine linguae . . . . . pag. 471—479

n. 1143. Natura linguae. — n. 1144. Origo linguarum; quaestio facti. n. 1145—1147. Quaestio iuris. Variae theoriae. — n. 1148, 1149. Quae theoria praeferenda.

Liber quartus. De vita animae separatae . . pag. 480

n. 1150. Ordo doctrinae.

Disputatio prima. De animae humanae post mortem exsistentia pag. 480

n. 1151, 1152. Introductio. Immortalis anima a quibus negata, a quibus affirmata. — n. 1153. Doctrina S. Thomae. — n. 1154. Doctrina Aristotelicorum.

n. 1155. Quaeritur: sitne anima humana revera immortalis. — n. 1156—1158. **Resp. 1°:** Ex variis conditionibus vitae humanae constat, animam humanam dissoluto corpore fore superstitem. — n. 1159—1161. **Resp. 2°:** Anima humana ex natura sua neque per se neque per accidens corruptibilis est; quam ob rem ex natura sua est immortalis. — n. 1162. *Corollarium:* Deus animas humanas non annihilabit. — n. 1163. **Resp. 3°:** Anima humana a nulla vi creata exsistentia vitaque privari potest. — n. 1164. **Resp. 4°:** Anima humana post separationem a corpore superstes in perpetuum exsistet et vivet. — n. 1165—1167. *Solvuntur dubia.* — n. 1168. *Corollaria:* 1. De aeternitate poenarum. — 2. Nulla est ratio suspicandi Deum aliquando per miraculum animas impias annihilaturum esse.

Disputatio secunda. De animae separatae cognitione . pag. 507

n. 1169. Potentiae sensitivae non remanent nisi radicaliter. — n. 1170, 1171. Quomodo anima separata intelligere possit. — n. 1172. Quomodo possit intelligere se ipsam et alias res incorporeas. — n. 1173. Quomodo cognoscat res naturales et singulares. — n. 1174. Maneantne species his in terris acquisitae. — 1175. Maneantne habitus scientiae eiusque actus. — n. 1176. Num distantia localis cognitionem impedire possit. — n. 1177. Cognoscantne animae separatae ea, quae his in terris aguntur vel cogitationibus cordium continentur.

Disputatio tertia. De reliquis ad animam separatam pertinentibus pag. 517

n. 1178, 1179. Sitne anima separata in loco. — n. 1180. Motus localis animae separatae. — n. 1181. Possitne anima separata movere corpora. n. 1182—1184. Locutio animae separatae. — n. 1185. Aptitudo et inclinatio animae ad corpus. — n. 1186. Status animae uter sit perfectior.

Appendix I. De materialismo psychologico . . pag. 528

n. 1187. Introducitur quaestio. — n. 1188, 1189. Materialismi psychologici historia.

n. 1190. Quaeritur: quodnam iudicium de materialismo psychologico sit ferendum. — n. 1191—1194. **Resp.:** Materialismus psychologicus absurdus est. — n. 1195. *Solvuntur dubia.*

Appendix II. De fine hominis . . . . . pag. 540

n. 1196. In quo situs sit finis hominis. — n. 1197. Accuratius explicatur. — n. 1198, 1199. Indicantur fundamenta doctrinae. — n. 1200. Conclusio.

Index alphabeticus . . . . . pag. 547

Errata

in volumine secundo:

Pag. 337 lin. 3 ab initio *loco* Du Preel *lege* Du Prel.
„ 397 „ 4 a fine *loco* intrinsecum *lege* extrinsecum.

In hoc tertio volumine:

Pag. 1 lin. 12 ab initio *loco* est *lege* et.
„ 60 „ 15 ab initio *loco* conceptionem *lege* conceptionum.
„ 153 „ 5 a fine *loco* continatas *lege* continuatas.
„ 269 „ 8 ab initio *loco* opportuisset *lege* oportuisset.
„ 283 „ 15 a fine *loco* concipit *lege* incipit.
„ 284 „ 10 a fine *loco* ipsum *lege* ipsam.
„ 366 „ 8 ab initio *loco* componuntur *lege* componitur.
374 „ 19 a fine *loco* distingi *lege* distingui.

PARS ALTERA.

PSYCHOLOGIA ANTHROPOLOGICA.

715. **Ordo doctrinae.** Nunc de vita secunda sive accidentaria, qua homo inter animantia praestat, summa accuratione dicendum est. Vidimus, quantopere homo res omnes alias, quae in hoc ordine visibili reperiuntur, propter excellentiam suam superet. „Homines etsi aliis multis, tamen hoc uno a bestiis plurimum differunt, quod rationem habent a natura datam mentemque et acrem et vigentem, celerrimeque multa simul agitantem et, ut ita dicam, sagacem, quae et causas rerum et consecutiones videat et similitudines transferat et disiuncta coniungat et cum praesentibus futura copulet, omnemque complectatur vitae consequentis statum.“ [1]

Id igitur imprimis discriminis est inter hominem est bestias, quod homo non solum sensu, sed etiam intellectn exornatus est. Et quia appetitus cognitionem sequitur, consequens est, ut in homine sit appetitus intellectivus, quo belua caret: hunc appetitum voluntatem vocant. Est vero in homine praeter vitam intellectivam etiam sensitiva cum intellectiva in unam naturam coniuncta. Quare haec vita specialibus dotibus est praedita in homine. Quum vero anima humana incorruptibilis sit, homo autem in morte intereat, sequitur animam humanam a corpore separatam vitam continuaturam esse.

Status, in quo homo in hac terra vitam degens versatur, pro anima est „status coniunctionis“, cui opponitur „status separationis“, qui mortem sequetur, quum anima a corpore separata sola superstes erit.

Continet igitur haec pars libros quattuor, quorum primus est de functionibus intellectus humani; alter de functionibus volun-

[1] Cic., De fin. bon. et mal. l. 2, c. 14.

tatis humanae; tertius de vitae spiritualis et organicae coniunctione; quartus de vita animae separatae.

Exordiendum nobis est, ut de intellectu dicamus, qui, quum cognitio omnis appetitione cognoscitiva sit prior, ex natura sua voluntatem antecedit.

Primo proponemus doctrinam, quantum fieri potest, verbis Aquinatis: progressuri deinde, si necesse fuerit, ad quaestiones in rebus gravioribus et difficilioribus.

LIBER PRIMUS.
DE INTELLECTU HUMANO.

716. **Notio intellectus.** Nomine intellectus interdum substantiam intellectivam significant, cui nomini etiam nomen „intelligentiae" substituunt [1]. Haud raro enim aliqua substantia nomen trahit suum ab illa virtute, quae in ea est prima vel princeps. Sed usitatior est dicendi ratio, qua nomen intellectus adhibent ad significandam potentiam sive facultatem intelligendi [2]. Verum nonnunquam magis etiam ea vox restringitur ad indicandam eam potentiae intellectivae partem, quae in intelligendis principiis versatur, dum, quae dicitur ratio, in deducendis conclusionibus occupatur.

Nos hoc loco intellectu comprehendimus omnem potentiam cognitionis intellectivae, de qua permulta iam in logica et in priore parte psychologiae diximus.

717. **Sensus et intellectus.** Diversitatem, quae est inter intellectum et sensum, iam ex diversitate obiectorum, quae vel sensu vel intellectu possunt percipi, cognitam habemus (n. 68 et 87). Quocirca hoc loco meminisse satis est sensum pendere ab organo corporeo, a quo eliciatur intrinsecus et essentialiter; humanum intellectum vero, qui a sola potentia intellectiva eliciatur, pendere ab organo corporeo extrinsecus tantum quamvis naturaliter. Sensatio igitur est actus organi; et facultates sensitivae sunt virtutes organis affixae; contra intellectio fit in sola anima sine ulla organi communicatione (n. 264) [3]. Ex naturali, sed externa tantum

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 1 ad 2.

[2] A Platone de vi intellectiva dicente variae voces adhibentur (ἐπιστήμη, διάνοια, νόησις, γνῶσις, νοῦς), de quarum accurata significatione non conveniunt.

[3] S. Thomas, Quaest. disp. q. de an. a. 10.

intellectus a sensu dependentia consequens est, ut adhibendo intellectum fatigemur, non quidem propter ipsam activitatem intellectivam, sed propter operationem phantasiae, quae operationem intellectualem antecedere atque comitari debet; ut impedito cerebro impediatur intellectio, quae in homine operationis sensitivae omnino est indigens: ut homo intelligere non possit omissis rebus materialibus, quae sint intellectui obiectum materiale sive materia obiecti; ut intellectus humanus non sit proportionatus ad intelligendum ea, quae sunt maxime intelligibilia eo fere modo, quo oculus vespertilionis non est proportionatus ad videndum ea, quae sunt maxime visibilia.

718. Continet hic liber disputationes quinque, quarum prima est de natura ipsius intellectus, altera de natura actus intellectivi sive intellectionis; tertia de cognitionum intellectualium origine; quarta de modo intelligendi varia obiectorum genera; quinta de variis operationibus intellectus nostri.

Disputatio prima

De natura intellectus humani.

Nonnulla de natura intellectus in priore psychologiae parte iam explicata habemus.

Inquisituris autem nobis naturam intellectus humani primo videndum est, quodnam sit generatim obiectum intellectus; nam ex obiecto cognoscitur, quae sit natura actus et potentiae. Deinde de ipsius intellectus amplitudine dicendum erit, sive de facultatibus, quae ad intellectum reducuntur.

SECTIO PRIOR.

De obiecto intellectus humani in genere.

719. **Enarratur doctrina.** Obiectum omnis potentiae cognoscitivae ex se habet rationem termini, qui potentiae obiective praesens sistitur, ut est. Praeterea in multis rebus obiectum simul habet rationem causae, quae simul cum potentia cognitionem efficit. Ex quo distinguunt obiectum terminativum et obiectum causans sive motivum. Potentia ut consideratur in ordine ad obiectum motivum, ab obiecto determinatur et movetur et est passiva; ut vero consideratur in ordine ad obiectum termi-

nativum sive terminum, terminatur tantum, neque est potentia passiva nisi vi huius vocis latiore.

Omne obiectum motivum, quatenus obiectum est, est etiam terminativum; sed non omne obiectum terminativum est etiam motivum. Sensus externus ea sola, quae praesentia sunt, ex praesenti impressione cognoscit; imaginatio etiam ad praeterita terminatur et absentia, quae sunt eiusdem ordinis et cognoscibilitatis atque sunt praesentia; intellectus vero non solum res huius mundi praesentes, praeteritas, futuras cognoscit, sed ex his cognitis ratiocinando et inferendo ad cognoscendas res pure spirituales et divinas ascendit. „Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali exsistens; et per huiusmodi naturas rerum visibilium etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. . . . Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem. Alias autem incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia.“ [1]

Sicut omnis facultas cognoscitiva, quae est vere una, ita etiam intellectus habet necessario quendam essentialem ordinem ad obiectum aliquod unum vel ad rationem aliquam obiecti unam, in quam per se primo tendit et ex qua α) unitatem, β) gradum intellectivitatis, γ) extensionem habet. Nam ratio illa, ad quam facultas per se primo ordinatur, est etiam ratio, propter quam cetera attinguntur. Itaque α) si ea ratio esset multiplex, facultas esset (virtualiter) multiplex; β) potentia cognoscitiva perfectionem habet ab obiecto (formali) ut a termino externo exemplari et finali; γ) obiectum formale virtute etiam adaequatum obiectum potentiae circumscribit. Potentia enim extra suum obiectum formale ferri non potest, neque quidquam intra virtutem obiecti formalis contineri potest, in quod potentia ferri non possit.

720. Haec de obiecto intellectus nostri Aquinas: Dupliciter, inquit, potest aliquid esse obiectum intellectus: uno modo, ut id, quo intellectus intelligit. Et hoc triplex est: aliud enim est, quo formaliter intellectus intelligit, sed impropric et remote, vel per

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7.

modum medii: et hoc est phantasma: — aliud vero, quo intelligit proprie et proxime; et hoc est species intelligibilis: aliud demum, quo intellectus instrumentaliter intelligit; et hoc est verbum mentis: hoc enim est fabricatum ab intellectu tanquam instrumentum [1].

Alterum est obiectum, quod intelligitur. In quo duo considerari possunt: unum, quod se habet quasi materialiter, et alterum est sicut formale complens rationem obiecti, sicut ad visibile concurrit lux et color. Illud autem, quod se habet materialiter ad obiectum intellectus, est quaecunque res intellecta: sed ratio obiecti completur ex ratione veri; sicut id, quod se habet materialiter ad obiectum voluntatis, est quaecunque res volita, sed ratio obiecti completur ex ratione boni. Sicut enim bonitas dicit rationem, qua essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem, qua essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum Esse appetitur amota ratione boni, ita nullum Esse intelligitur amota ratione veri.

Materiale vero dupliciter potest esse obiectum potentiae: — vel collective, quia continet omnia, quae pertinent ad illam potentiam; et sic ens est obiectum intellectus, quia nihil intelligitur nisi ens: — vel exclusive, id est quod tantum ad illam potentiam pertinet. Et hoc dupliciter contingit esse tale: — vel quantum ad modum sive rationem repraesentandi consequentem actum rationis, sive modum intelligendi in praesenti vita, qui modus est per abstractionem a conditionibus individuantibus, lumine intellectus agentis; et sic universale est obiectum intellectus, quatenus intentio universalitatis consequitur modum intelligendi; — vel quantum ad rem intellectam; et sic quidditas est obiectum intellectus, quia solus intellectus cognoscit quidditates rerum. Et sic patet ex his, quod plura constitui possunt obiectum intellectus, sed diversimode considerata [2].

Quaeritur:

sitne pro obiecto intellectus nostri recte constituta quidditas in materia corporali exsistens.

721. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur obiectum intellectus humani esse intelligibile secundum se consideratum. Nam ab obiecto potentiae naturam et

[1] Cfr. S. theol. 1, q. 85, a. 2 et 3; Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 6; Quodlib. 5, a. 9 ad 1; 3 dist. 31, q. 2, a. 4.

[2] Cfr. Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 3 ad 12; q. 7 de pot. a. 9; 1 dist. 19, q. 5, a. 1.

speciem sortiuntur [1]. Sed intellectus essentialiter altior est sensu. Ergo intellectus habere debet obiectum cognoscibilitatis essentialiter altioris quam sensus.

(2.) Atque etiam entia rationis, negationes et privationes ad obiectum intellectus pertinere videntur. Nam obiecto adaequato contineri debet quidquid cognoscit. Atqui intellectus non solum ens reale cognoscit, sed etiam entia rationis privationesque.

(3.) Melius sentire videntur, qui rationem veri pro obiecto intellectus statuunt. Quidquid enim intellectus percipit, sub ratione veri percipit [2].

(4.) Vel phantasmata dices esse obiecta intellectus. Circa phantasmata enim fertur speculatio intelligentis. Praeterea phantasmata se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum; sed sensibilia sunt propria obiecta sensuum.

722. **Thesis I.** **Obiectum genericum sive obiectum formale commune intellectus humani est ens** [3].

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* De obiecto terminativo agitur sive de termino, in quem intellectus humanus per se spectatus aliqua ratione ferri potest, si modo rite ipsi proponitur. Per se spectatur intellectus, quum consideratur natura potentiae, abstrahendo ab impedimentis accidentalibus. Aliqua ratione fertur intellectus in rem, i. e. sive conceptu immediato sive mediato, sive proprio vel alieno. Rite proponitur terminus, quum proponitur, ut est naturae et conditioni humanae conveniens. Potest autem proponi aut in se, aut in causa effectiva, aut per auctoritatem.

Praenota 2°. Obiectum genericum dicimus; quemadmodum enim in *animali* differentiam genericam, qua animal formaliter constituitur, distinguimus a differentia, qua formaliter constituitur *aris* vel *piscis,* ita distinguitur obiectum formale genericum intellectus ab obiecto formali specifico intellectus, ut est aut divinus, aut angelicus, aut humanus. Intellectus, ut generatim intellectus est, est virtus cognoscitiva a sensu distincta. Quia est virtus cognoscitiva, necessario habet obiectum aliquod cognoscibile, quod cognoscat. Quia est virtus a sensu distincta, eius obiectum ab obiecto sensus distinctum est.

Praenota 3°. Obiectum formale dicimus. Obiectum formale est ratio illa, sub qua facultas in rebus obiectis versatur; obiectum materiale sunt omnes illae res, in quibus ratio illa invenitur. De obiecto materiali in thesi nihil dicimus. Postquam enim de ob-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 77, a. 3.
[2] Ibid. q. 16, a. 3; 1. 2, q. 60, a. 1 ad 1.
[3] Ibid. 1, q. 5, a. 1 et 2; q. 79, a 7; 1 dist. 19, q. 5, a. 1 ad 2.

iecto formali id, quod affirmavimus, probatum erit, ex se manifestum est obiecta materialia ea omnia esse, in quibus inveniatur ratio entis, haecque omnia ex se aliqua ratione a nobis intelligi posse.

Prenota 4°. Hoc obiectum intelligibile affirmamus esse non specialem aliquam rationem entis, sed rationem entis communem. Id indicare voluerunt Peripatetici, quum dicerent, intellectum intelligibiliter fieri posse omnia. Generatim docuit Aquinas: „Semper naturae respondet unum proportionatum naturae: naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturae in specie acceptae respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Quum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum vel ens, vel quidquid est huiusmodi [1].

723. **Argumenta.** *Arg. I* (ex conceptu obiectivo entis communissimi). Quo altior est potentia aliqua cognoscitiva, eo alteriorem et communiorem rationem cognoscibilem attingit, et quod consequens est, eo minus obiecto limitata est. Atqui intellectus ex genere suo est facultas cognoscitiva altissima. Ergo altissimam et communissimam rationem attingit et aliqua saltem ratione ad ens omne cognoscendum extenditur.

Fieri autem non potest, ut facultas, quae ad plenam universalemque simul et communissimam rationem aliquam ordinetur, non attingat ea, in quibus ipsa illa ratio elucet, si ipsi rite proponantur. Intellectus ergo, quum rationem entis revera contempletur, percipere potest quidquid rationem entis habet.

Arg. II (ex experientia). Experientia teste intellectus noster cognoscit Deum, spiritus, corpora, substantias, accidentia, relationes, modos. Atqui his continentur omnia, quae rationem entis habent.

Vel sic: Experientia teste id, quod intelligimus, esse dicimus, i. e. sub ratione communissima exprimimus. Intelligimus vero non solum sensibilia, sed etiam leges sensibilium, quas non sentimus; atque etiam causas eorum, ad quas legitimis deductionibus concludimus, quamvis eas sentire non possimus. Intelligere generatim omnia possumus, in quibus ratio entis reperitur, dummodo ea intellectui rite proponantur.

[1] S. theol. 1, 2, q. 10, a. 1 ad 3.

Dices: Rationem entis communissimam soli philosophi percipere possunt. qui sint virtute summe abstractiva praediti. — *Resp.:* Sit ita, si agatur de ratione ista explicite et reflexe considerata. Si vero agitur de ratione ista, ut apprehenditur directe in rebus implicita, ea ab unoquoque in intellectione omni percipitur.

Corollarium. Ens convenit intellectui tanquam obiectum per se primo, unde nullus intellectus esse potest, cuius obiectum adaequatum non sit ens in tota sua latitudine acceptum[1]. Nam ad intellectum, ut intellectus est, pertinet ad intimam rei, quam intelligit, quidditatem penetrare. Primum autem et essentiale praedicatum quidditatis cuiusvis est ratio entis. Praeterea de ratione intellectus est, ut de obiecto suo iudicium ferre possit. Sed nullum iudicium ferri potest ratione entis ignorata.

Dices: Etiam facultas sensitiva percipit aliquod ens et verum; neque tamen propterea obiectum eius adaequatum dicitur esse ens et verum in tota sua latitudine sumptum. — *Resp.:* „Quamvis Esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur.“ [2]

724. **Thesis II.** **Obiectum specificum sive obiectum formale proprium intellectus humani pro praesentis vitae statu est intelligibile in sensibilibus** [3].

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Obiectum specificum, quum facultatem intellectivam non adaequet, pro intellectu divino, angelico, humano diversum est. „Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas . . . quae non habent Esse nisi in materia individuali, secundum quod abstrahuntur a materia. Intellectui angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia exsistentes. . . . Cognoscere ipsum Esse subsistens connaturale est soli intellectui divino.“ [4]

Hoc obiectum dicitur etiam obiectum proprium. Obiectum proprium cuiusvis facultatis cognoscitivae illud est, quod est „primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva“ [5]. Debet esse cognitum primo, nullam ergo cognitionem alius obiecti in ea facultate supponere. Deinde debet esse cognitum per se; itaque ratione

[1] S. Schiffini, Disp. metaph. (Aug. Taur. 1888), P. 2, n. 263.

[2] S. Thomas, 1 dist. 19, q. 5, a. 1 ad 6.

[3] Id., S. theol. 1, q. 12, a. 4 et a. 11; q. 84, a. 7 et 8; q. 85, a. 8; q. 89, a. 1.

[4] Ibid. q. 12, a. 4. [5] Ibid. q. 85, a. 8.

sui a facultate cognoscitiva attingi debet, non per accidens, i. e. propter coniunctionem dumtaxat, quam cum alio obiecto habet.

Praenota 2°. Dicimus „intelligibile in sensibilibus". Quum enim intellectus noster pro praesenti vitae statu species rerum ab obiectis recipere debeat, eatenus ipsi res sunt intelligibiles, quatenus conferunt ad gignendam in mente cognitionem intellectivam.

Itaque distinguere oportet obiectum materiale et formale. Obiectum materiale est res corporalis sive sensibilis. Obiectum formale est id, quod refertur ad intellectum corpori coniunctum. Atque id est quidditas rei corporalis sive sensibilis, sive est quidditas substantiae sive quidditas proprietatum [1].

Cognitio intellectiva ea est, qua res insensibiles vel res sensibiles secundum rationes insensibiles percipimus (Log. n. 120). Intellectus immediate et sine ullo negotio in rebus sensibilibus eas rationes percipit, quae maxime eius naturae respondent, cuius generis sunt notiones entis, veri, boni, unius, causae, substantiae, accidentis, similium (Log. n. 123). Et ipsae quidem res obiectivae ex se primo intelligibiles sunt. His accedunt actus ipsius subiecti cognoscentis, qui quidem non sunt ex se primo cognoscibiles, sunt tamen intelligibiles, sicut et alia intelligibilia, quia intellectus „per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit; ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius" [2].

Dicere in thesi volumus omnia illa intelligibilia, quae primo et per se cognoscamus, esse intelligibilia in sensibilibus.

725. Argumenta. *Arg. I* (ex natura idearum nostrarum obiectivarum). Per conscientiam unicuique manifestum est, quum varii de Deo, de intelligentiis puris et rebus in eo genere aliis conceptus formantur, 1° easdem sibi obici rationes obiectivas entis, substantiae, vitae, virtutis, quas quis habet, quum res materiales ex ipsarum phaenomenis cognoscit; 2° ex notionibus rerum materialium per remotionem et excessum, per analogiam et oppositionem formari conceptus omnes determinatos et distinctos, velut

[1] Hae proprietates in concreto per se percipiuntur a sensu. „Sic differt apprehensio sensus et intellectus; nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem, ipsam naturam coloris" (S. Thomas. Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 1).

[2] Id., Quaest. disp. q. de an. 3 ad 4. Cf. Summa c. gent. l. 3, c. 47.

ex tempore formari conceptum aevi, aeternitatis: ex extensione conceptum immensitatis, exsistentiae definitivae. Quibus ex rebus recte concludimus id, quod primo et per se cognoscamus, esse res materiales.

Sunt ergo res corporeae nobis proxime intelligibiles sive intellectui nostro proxime proportionatae.

Arg. II (ex dependentia intellectus nostri a phantasmate). Si intellectus humanus primo et per se res spirituales cognosceret, ea cognitio esset propria, hinc nullo modo a phantasmate penderet; ad cognitionem enim propriam rerum spiritualium phantasma neque per modum principii requiritur, neque per modum conditionis necessariae sive obiectivae sive subiectivae. Atqui nulla est cognitio naturalis, in qua intellectus non pendeat a phantasmate; id quod patet per experientiam.

Quae experientia eo confirmatior est, quod a) figuratae locutiones vehementius movent animos, plus delectant, magis aestimantur, quam si quid verbis propriis diceretur apertissime; b) quod turbato propter morbum cerebro turbatur etiam operatio intellectus; c) quod utentibus nobis intellectu semper obversantur menti nostrae phantasmata sive rerum sive verborum, quae cum obiecto coniunctionem habent.

Confirmatur 1° (ex natura linguae). Sicut res concipimus, ita eas denominamus vocabulis. Sed quum res spirituales harumque affectiones proprias vocabulis insignimus, ut plurimum usurpamus nomina, quae vel per translationem vel per negationem a rebus sensibilibus tracta sunt.

Confirmatur 2° (ex animae cum corpore unione substantiali). Ut coniunctio animae cum corpore naturalis sit, in emolumentum cedere debet operationis perfectissimae, cuius anima per naturam suam potens est. Atqui perfectissima illa operatio consistit in cognitione perfectissimorum intelligibilium. Ergo coniunctio illa pro cognitione illa momentum utilitatis habere debet. Hoc vero habet, quatenus homini naturale est, cognoscere primo intelligibilia in sensibilibus.

Confirmatur 3° (ex gradu virtutis intellectivae intellectus nostri). Est proportio inter operationem et virtutem essentiamve. Sed intellectivum, quod est hominis, est in sensitivo. Ergo etiam intellectus humani proprium est, ut intelligat intelligibile in phantasmatis.

Vel sic: Infimae virtuti intellectivae respondet ut obiectum proprium gradus intellectivitatis ultimus. Sed intellectus humanus in ordine intelligentium habet locum infimum; et res sensibiles vel essentiae rerum sensibilium infimum gradum intelligibilitatis habent. Ergo intellectui humano respondet intelligibile in sensibilibus [1].

Dices.: Res sensibiles sunt obiectum sensus; ergo intellectus eas cognoscere non potest. — *Resp.:* Istae res sunt obiectum materiale tum sensus tum intellectus; sed alia ratione cognoscuntur a sensu, alia ratione ab intellectu. „Huius diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea, quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea, quae sunt inferioris virtutis, excellentiore modo operatur." [2]

726. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Potentiae naturam et speciem sortiuntur non ab obiecto materialiter accepto, sed ab obiecto formaliter spectato (n. 413). Ex quo sequitur necesse quidem esse, ut intellectus immutetur et informetur intrinsecus altiore specie et attingat obiectum secundum altiorem cognoscibilitatem. Non autem requiritur, ut ipsum obiectum in se spectatum sit altioris cognoscibilitatis.

Dices: Intellectus non solum est diversi vel extensioris ordinis (eo modo, quo oculus, auris, sensus internus inter se diversa sunt vel quo phantasia est extensior quam oculus), sed est altioris ordinis quam sensus. Ergo requiri videtur, ut non solum habeat rationem formalem, quae a ratione sensus diversa sit vel quae sit extensior sive communior, quam est ratio formalis sensus, sed ut etiam ipsum intellectus obiectum materialiter spectatum sit altioris, i. e. universalis cognoscibilitatis. — *Resp.:* Requiritur et satis est, ut intellectus attingat obiectum suum cognoscibilitate, quae non solum est alia et magis communis sive extensior quam cognoscibilitas obiecti sensibilis, sed etiam est altior et vere universalis.

(Ad 2.) Obiectum adaequatum intellectus continere debet quidquid intellectus cognoscit propter insitam ipsi obiecto cognoscibilitatem, ita ut sit ipsum in se terminus intellectus. Neque vero illa continere potest, quae in se non sunt terminus intellectus, neque ullam in se cognoscibilitatem habent, sed solum cognoscuntur per remotionem entis realis, vel per analogiam entis realis. Sunt philosophi, qui, quum conceptum obiecti latius extendant, reprehendi non possunt, quod etiam entia rationis et negationes obiecto intellectus comprehendi velint [3].

(Ad 3.) Ratio veri non ipsum obiectum intellectus constituit; sed ex ratione veri obiectum intellectus completur ita, ut nullum Esse intelligatur amota ratione veri.

(Ad 4.) Finis potentiae sensitivae est cognoscere sensibilia; sed finis potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed res repraesentatas speciebus intelligibilibus; quae repraesentatio esse non potest sine aliqua conversione ad phantasmata [4].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 51, a. 1; q. 55, a. 2; q. 56, a. 3.
[2] Ibid. q. 84, a. 1 ad 2. [3] Cfr. Suarez, De an. l. 4, c. 1, n. 3 et 5.
[4] S. Thomas, S. theol. 3, q. 11, a. 2 ad 1.

727. **Scholia.** *Schol. 1.* Quum intellectus a rebus huius mundi sensibilis species accipiat (Log. n. 855), obiectum formale revera habet rationem etiam obiecti motivi. Obiectum enim motivum illud est, quod vel per se vel per speciem propriam, quam potentiae imprimit, intellectum ad actum movet; et eo, quod principium formale cum potentia communicat, ad efficiendam cognitionem concurrit. Ab illo motus intellectus absolute incipit, et ex illo intellectus ad reliqua omnia intra obiecti adaequati ambitum movetur.

Schol. 2. Homo ex natura sua destinatus est, ut ex contemplatione rerum materialium colligat veritatem intelligibilem atque scientiam universalem. Unde ex natura humani intellectus sequitur in comparandis de rebus notitiis omitti id, quod singulare est et materiale; et intellectum humanum ex naturae pondere progredi ad percipienda universalia. Recte igitur dicunt obiectum naturale intellectus humani esse universale, secundum illud Boethii: „Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur“ (Log. n. 862, 5). „Anima habet duas virtutes cognoscitivas, unam, quae est actus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent Esse nisi in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus.“ [1]

Schol 3. Generatim duplici ratione aliquid esse potest in potentia: priore modo ita, ut actione naturali e potentia ad actum educi possit ab agente naturali; secundo modo ita, ut solum ab agente altiore ad actum reducatur; cuius rei exemplo sint elementa materialia, ex quibus per artem multa fieri possunt, quae fieri non possunt per solam naturam. Itaque etiam cognitio propria intellectus nostri in duplex obiectum ferri potest. Prius est obiectum virtutis et efficaciae, quod ex se virtuti intellectus secundum se considerati proportionatum est, vel est id, cuius cognitionem potentia cum concursu Dei generali debito consequi potest sive per vim abstractivam, sive per ipsam spiritualem substantiam et species ipsi naturaliter infusas. Alterum est ob-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 12, a. 4.

iectum absolutae capacitatis sive extensionis, quod est id, cuius cognoscendi potentia est absolute capax. Atque his dictis facile intelligitur, pro utroque statu animae (sive coniunctionis sive separationis): obiectum virtutis connaturalis esse ens finitum, ut est naturaliter possibile (in qua re affirmanda retinendum est agi de cognitione propria, non analoga); obiectum vero absolutae capacitatis esse omne intelligibile, ut finito modo attingi potest. Intellectus enim hominis natura sua est capax, ut a Deo supra naturam elevetur. Ex quo fit, ut sit de ratione potentiae intellectivae „fieri posse omnia".

728. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo quamvis intellectus secundum suam virtutem neque in statu coniunctionis neque in statu separationis Deum videre atque conceptu proprio intelligere valeat, nihil tamen impedit, quominus intellectus ad visionem Dei elevetur. „Quum intellectus creatus per suam naturam possit apprehendere formam concretam et Esse concretum in abstractione per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari, ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et Esse separatum subsistens." [1]

Coroll. 2. Ergo intellectus humanus neque inventione neque ulla institutione humana (Log. n. 1096) intelligere quidquam potest, nisi quod ipsi in rebus sensibilibus aliquo modo reveletur [2].

Coroll. 3. Ergo intellectus et sensus, si obiectum spectes, inter se differunt 1° secundum extensionem obiectorum materialium; sensus enim nihil cognoscit nisi sensibilia, intellectus autem et materialia cognoscit et spiritualia, creata et increata;

2° secundum rationes formales, quas in suis obiectis materialibus apprehendunt; sensus enim per se cognoscit solum qualitates sensibiles et quantitatem, substantiam cognoscit per accidens et in individuo, velut *hoc album;* intellectus vero apprehendit essentias sive abstractas, velut *humanitatem,* sive concretas, ut *hominem;* ipsas rationes entis substantiae, vitae, quae sunt rebus maxime internae;

3° secundum modum, quo rationes illas repraesentant; sensus enim cognoscit solum singularia, intellectus cognoscit universalia (Log. n. 862) sive substantiarum, sive accidentium.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 12, a. 4 ad 3. Cfr. Summa c. gent. l. 3, c. 50; Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 3.

[2] Id., S. theol. 1, q. 12, a. 12. Cfr. Kleutgen, Philos. der Vorzeit n. 62—66.

SECTIO ALTERA.

De intellectus amplitudine.

729. **Enarratur doctrina. Primo de ipso intellectu.** Postquam de obiecto intellectus generatim dictum est, iam locus est idoneus, ut de natura ipsius intellectus et de facultatibus, quae ad intellectum reducuntur, nonnulla statuantur, quae ex mente Aquinatis sint dicta, ex quibus tamen aliqua post per quaestiones accuratius perscrutanda erunt. Primo igitur de ipso intellectu.

1. Intellectus est potentia ab essentia distincta (n. 397). Nam tum solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quum ipsa operatio est eius Esse. In solo autem Deo idem est Intelligere quod suum Esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia; in omnibus autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis [1]. Quod si interdum anima intellectiva dicitur intellectus, id fit quasi a principaliore sua virtute.

730. Et intellectus quidem humanus non est potentia, quae semper est perfecta per actum suum, sed est potentia passiva, quae videlicet procedit de potentia in actum.

Considerari oportet, utrum intellectus sit in actu, an in potentia, ex hoc quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexsistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis; quia sic oporteret, ut esset ens infinitum: unde omnis intellectus hoc ipso quod est creatus, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum.

Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia, quae semper est perfecta per actum; quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 1; Quaest. disp. q. 17 de verit. a. 1.

actus purus. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet Intelligere nostrum esse Pati, et quod est consequens, intellectum esse potentiam passivam [1].

731. Quoniam vero nihil, quod est in potentia, reducitur in actum nisi per aliquod ens actu, necesse est in anima nostra praeter intellectum passivum sive possibilem ponere intellectum agentem, quo ea, quae sunt intelligibilia in potentia, facere possit intelligibilia in actu (Log. n. 861).

Secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed fortasse ad praebendum lumen intelligibile intelligenti. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et quod consequens est, intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale; et huiusmodi vocabat species sive ideas; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari ad hoc, quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros ad hoc, quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formae autem in materia exsistentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur, ut naturae sive formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem [2].

732. Et hic quidem intellectus est aliquid animae. Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim, quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 2; Summa c. gent. l. 2, c. 59; 3 dist. 14, a. 1, q. 2; Quaest. disp. q. 16 de verit. a. 1 ad 13.

[2] Id., S. theol. 1, q. 79, a. 3. Cfr. Summa c. gent. l. 2, c. 77.

est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his, quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata faciat ea intelligibilia actu.

Sed etsi concederemus esse aliquem talem intellectum agentem separatum, nihilominus tamen oporteret ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiore participatam, qua anima intelligibilia in actu efficeret, sicut etiam in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere in ipsa esse aliquam virtutem deductam a superiore intellectu, qua possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus,, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi propter aliquod principium formaliter ei inhaerens. Ergo oportet virtutem, quae sit principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli: sed intellectus separatus est ipse Deus, qui est creator animae et in quo solo beatificatur [1].

Errant igitur graviter qui intellectum agentem dicunt esse unum in omnibus (n. 315). Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum: et hoc intelligunt, qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit ali-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 4. Cfr. Summa c. gent. l. 2, c. 76 et 78; Quaest. disp. q. de spirit. creat. a. 10; de an. a. 4 et 5.

quid animae ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere plures esse intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum. Non enim potest esse una et eadem virtus numero diversorum subiectorum[1].

733. De hoc intellectu agente praeclare Aquinas alio loco: Necesse fuit Aristoteli ponere intellectum agentem, quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu: et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret eas intelligibiles, actu abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt substantiam quandam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quandam virtutem animae et multiplicari in multis hominibus, quod quidem utrumque est aliqualiter verum.

Oportet enim, ut supra animam humanam sit aliquis intellectus, a quo dependeat suum Intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo, quia omne, quod competit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet suam partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima, quod est intellectus, secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius Intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est, ut ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum; sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem Intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima humana discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum, cuius Intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu. Tertio, quia necesse est, ut, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana in principio invenitur in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequitur perfecte in hac vita intelligibilem veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu exsistentem et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

Non autem potest dici iste Intellectus superior facere intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute, quam ab eo anima nostra participat. Hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes. Anima autem humana est perfectissimum eorum, quae sunt in rebus inferioribus. Unde oportet, ut praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut videlicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento patet. Unus enim homo particularis, puta Socrates vel Plato, facit quum vult intelligibilia in actu, abstrahendo videlicet universale a particularibus, dum secernit id, quod est commune omnibus

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 5.

individuis hominum, ab his, quae sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcunque actionem habet formaliter in se ipso virtutem, quae est talis actionis principium. Unde, sicut necessarium est, ut intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ita necessarium est, ut intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini.

Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo Intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuetur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat. Primo, quia quum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est, a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam angelum dicimus. Unde relinquitur, ut lumen intellectus agentis non causetur ab aliqua substantia separata in anima, sed immediate a Deo. Secundo, quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est, ut possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem. Si ergo principium et causa intellectualitatis hominis esset aliqua substantia separata, oporteret, ut ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata. Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur, ut secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum [1].

De intellectu agente postea plura disputaturi sumus.

734. De potentiis, quae ad intellectum reducuntur. 1. Memoria, quae respicit intelligibilia, ad partem intellectivam spectat. Quum de ratione memoriae sit conservare species rerum, quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint necne. Posuit Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum sint actus organorum corporalium, in quibus conservari possint aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui careat organo corporali, nihil exsistit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud, cuius similitudo in intellectu exsistit. Sic ergo, secundum ipsum, ubi primum quis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, ut convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex illo exercitio et usu convertendo se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiae. Secundum igitur

[1] Quaest. disp. q. de spir. creat. a. 10.

hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit actu, sed etiam postquam agere cessavit, multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiore intellectu effluxas.

Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, dicere oportet memoriam esse in parte intellectiva.

Si vero memoria accipitur pro vi percipiendi praeteritum, ut praeteritum est, eius obiectum singulare est, quam ob rem de virtute hac putandum est, sicut de virtute percipiendi singularia. Censet Aquinas memoriam hoc modo acceptam in parte intellectiva non esse.

Praeteritio ad duo referri potest: ad obiectum, quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quae duo coniunguntur simul in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc, quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit et non per se convenit ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, quantum est homo. Homini autem, quantum est homo, accidit vel in praesenti, vel in praeterito, vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu: quia Intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore exsistens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia huiusmodi Intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus. Et ideo, sicut intelligit se ipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum Intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito, vel in praesenti, vel in futuro exsistens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc, quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse; non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

Species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum, et tum dicitur intellectus esse in potentia: aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tum intelligit actu: aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tum dicitur esse intellectus in habitu, et secundum hunc modum, intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit [1].

735. Et haec quidem memoria intellectiva non est potentia, quae ab intellectu diversa sit. Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum: eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id, ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra (n. 413), si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificari illam potentiam secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia *visiva*, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde, secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen (ex mente Aquinatis) potentia intellectus agentis et intellectus possibilis, quia, respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu exsistente: et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. — Unde patet memoriam non esse aliam potentiam ab intellectu. Ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere [2].

Dices: Aliud est tenere notitias habitualiter, aliud est intelligere; duae igitur potentiae esse videntur. — *Resp.:* Non sunt diversa obiecta, sed diversae habitudines unius potentiae ad unum obiectum.

736. 2. Ratio et intellectus (Log. n. 124) est in homine una eademque potentia. Intelligere enim est simpliciter veritatem

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 6. Cfr. Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 2.
[2] Id. S. theol. l. c. a. 7. Cfr. Quaest. disp. l. c. a. 3.

intelligibilem apprehendere: ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident secundum modum suae naturae cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo Ratiocinari comparari ad Intelligere sicut Moveri ad Quiescere, vel Acquirere ad Habere: quorum unum est perfecti, aliud imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem Quiescere et Moveri non reduci ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet in homine eandem potentiam esse rationem et intellectum[1].

Dices: Homo cum angelis in intellectu convenit, cum bestiis in sensu. Sed ratio est diversa a sensu; ergo etiam est diversa ab intellectu. — *Resp.:* Bestiae ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit, nullo modo attingere possunt. Homo autem ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt, attingit, quamvis imperfecte tantum. Unde cognitio angelorum in eodem genere est atque cognitio humana, et comparatur ad hanc sicut perfectum ad imperfectum.

Alio loco de intellectu et ratione Aquinas haec praecipit: Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur. Ex hoc enim intelligere quis dicitur, quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quendam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. . . . Sicut motus comparatur ad quietem ut ad principium et ad terminum, ita ratio comparatur ad intellectum sicut ad principium et ut ad terminum. Ad principium quidem, quia discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis incipere debet, quae est intellectus principiorum. Praeterea discursus rationis ad certum quiddam non deveniret, nisi fieret examinatio eius, quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium, quantum ad viam inveniendi, terminus vero, quantum ad viam iudicandi. . . . Non est igitur in homine ulla potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quia intellectualis simplicitatis est particeps, unde est principium et terminus in eius propria operatione.

[1] S. Thomas, S. theol. I. c. a. 8.

Et si haberemus potentiam, quae proprie et perfecte ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis competeret, haec non foret a potentia rationis diversa. Nam tum solum diversi actus diversitatem potentiarum indicant, quum ad idem principium referri non possunt.... Actus autem rationis et intellectus inter se comparantur ut generatio ad Esse et motus ad quietem.... Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una; quae quantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit, quantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Scimus autem in parte hominis sensitiva inesse cogitativam, quae interdum „ratio" dicitur, quia confert formas individuales, sicut ratio proprie dicta confert formas universales; et haec habet organum determinatum: mediam cellulam cerebri; atque haec ratio sine dubio alia potentia est atque intellectus [1].

737. 3. Una pariter eademque potentia est in homine ratio superior et inferior. Ratio superior dicitur, quae in divinis occupatur et ex iis cognitis humana iudicat. Ratio inferior in humanis versatur et ex his cognitis divina infert. Potentiarum diversitas penes actus et obiecta distinguitur. Virtus intellectiva se extendit ad obiectum commune omnibus entibus. Unde commune obiectum intellectus dicitur esse „quod quid est", quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde fieri non potest, ut in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae secundum diversas naturas obiectorum, sed solummodo secundum diversam rationem obiecti, prout videlicet secundum diversam rationem in unam et eandem rem quandoque actus animae fertur. Et sic bonum et verum in parte animae diversificant intellectum et voluntatem; in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, quum oporteat eo, quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem: unde „verum esse in mente, bonum et malum in rebus" dicitur, quum forma sit intus, finis autem extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem obiecti.

Sic igitur patet, quomodo in parte intellectiva potentiae distingui possint. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguuntur: Sunt enim quaedam res natura anima humana superiores, quaedam vero inferiores. Quum vero omne, quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis: rerum, quae sunt supra animam humanam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero, quae sunt infra animam, inest

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 11 de verit. a. 1.

animae intellectus superior ipsis rebus, quum in ea res ipsae nobilius Esse habeant quam in se ipsis: et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab iis rationem et quasi exemplar operandi accipiens, superior ratio nominatur: secundum vero quod ad inferiora convertitur, vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur; superior quidem, secundum quod est immaterialis in se ipsa, inferior vero prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet rationem superiorem et inferiorem non nominare diversam potentiam, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam [1].

Dices 1°: Ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva nulli potentiae multa officia ascribuntur. Ergo multo minus licet uni facultati, quae sit ratio superior et inferior, diversa officia attribuere. — *Resp.:* In parte sensitiva est aliqua potentia una diversa habens officia, sicut *imaginatio*, cuius officium est conservare ea, quae accepta sunt a sensibus et iterum intellectui repraesentare. De cetero quum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, nihil prohibet, quominus una potentia in parte intellectiva plura officia habeat, non autem in sensitiva [2].

Dices 2°: Ratio superior versatur in aeternis, ratio autem inferior in corruptibilibus; aeterna autem et corruptibilia ad unum principium reduci non possunt. Quandocunque autem animae attribuuntur aliqua, quae ad idem principium reduci non possunt, diversae potentiae in anima poni debent, sicut secundum Recipere et Retinere distinguitur imaginatio et sensus. Sicut igitur alia debet esse *serra* lapidis et serra ligni, ita alia debet esse ratio superior, alia ratio inferior. — *Resp.:* Quamvis aeternum et temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur, quum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur [3].

4. Neque intelligentia ab intellectu distinguitur ut potentia a potentia, sed tantum ut actus a potentia. Nomen enim intelligentiae proprie significat ipsum actum intellectus apprehendentis aliquid, quod apertum est [4]. „Intelligere et Nosse differunt:

[1] S. Thomas, S. theol. l. c. a. 9. Cfr. Quaest. disp. q. 15 de verit. a. 2.
[2] Id. Quaest. disp. l. c. a. 2 ad 7. [3] Ibid. ad 8.
[4] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 10.

Nosse enim est notitiam apud se tenere; Intelligere autem dicit Intueri [1].

Interdum intellectus „lumen intellectuale“ vocatur, quia nobis ad similitudinem luminis rerum veritatem manifestat [2].

5. Neque intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae. Nam id, quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim *colorato*, ut sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus: nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus.

Si vero putaverit quispiam rationem veri, in quod feratur intellectus speculativus, et rationem boni, in quod feratur intellectus practicus, diversitatem potentiarum efficere, recordandum est verum et bonum inter se includere. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, quantum habet rationem boni (sicut quum aliquis appetit veritatem cognoscere), ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus [3].

Dices: Apprehensivum et motivum sunt diversa genera potentiarum; sed intellectus speculativus est apprehensivus; intellectus practicus est motivus. — *Resp.:* Intellectus practicus est motivus non quasi exsequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod ipsi convenit secundum modum suae apprehensionis [4].

738. 6. Neque ab intellectu diversus est, qui vocatur intellectus principiorum, qui quidem versatur in primis principiis speculabilium et operabilium. Qui intellectus haud raro „habitus naturalis“ dicitur, quia relationes conceptuum, quae ex se evidentes

[1] S. Thomas, 1 dist. 3, q. 4, a. 1 ad 5. Cfr. Log. n. 676.

[2] Id. S. theol. 1, q. 12, a. 2; q. 79, a. 4.

[3] Ibid. q. 79, a. 11. Cfr. ibid. q. 14, a. 16. Quaest. disp. q. 3 de verit. a. 3.

[4] Id. S. theol. l. c. ad 1.

sunt, sine ullo facultatis repetito exercitio maxima cum facilitate apprehendit (Log. n. 126. 1076)[1].

Intellectus, quum versatur in principiis practicis, vocatus est synderesis (*συντήρησις*). Hac voce potentia significatur per modum habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem: quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Ad huius autem evidentiam considerandum est, ratiocinationem hominis, quum sit quidam motus, progredi ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum sine investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminari, quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his, quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem, sicut ratio speculativa ratiocinetur de speculativis, ita rationem practicam ratiocinari de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde etiam principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Patet ergo synderesim non esse potentiam, sed habitum naturalem[2].

De hoc habitu alio loco. Invenitur in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt angelos motores orbium, et omnes formas naturales praeexsistere in eorum cognitione, quam secundum theologos, qui ponunt angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde etiam in natura humana, quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae; quum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, quae quidem sit quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexsistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu exsistat, quum ea uti fuerit necesse. . . . Et hic habitus principiorum operabilium non in alia potentia exsistit quam in ratione. . . . Restat igitur, ut hoc nomen synderesis vel absolute significet habi-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 51, a. 1. [2] Ibid. 1, q. 79, a. 12.

tum naturalem, vel ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Esse autem non potest, ut ipsa potentia rationis sine ullo habitu sit; nam naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet (Log. n. 1076, 2) [1].

Dices 1°: Si synderesis est potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, quum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una, qua est spiritus, quae est superior; altera, qua corpus vivificat, quae est inferior. Oportet ergo synderesim fundari aut supra formam superiorem aut inferiorem. Si supra superiorem, est ratio superior; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo synderesis non est habitus. — *Resp.:* Synderesis quatenus potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam. Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc, quod operationem habet, quia quum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit aliqua operatio, quaelibet potentia animae activa esset. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum ad potentiam se habet ut patiens et transmutatum, potentia activa est; si autem contra se habet ut agens et movens, potentia passiva est. Et inde est, quod omnes potentiae animae vegetabilis activae sunt. Sed potentiae sensitivae sunt passivae. Circa intellectum vero aliqua potentia activa est, aliqua passiva. Per intellectum agentem id, quod est intelligibile in potentia, fit intelligibile in actu. Et ipsum intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur intellectum agentem esse subiectum habituum, sed magis possibilem; unde ipsa potentia, quae habitui naturali subicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem esse potentiam activam, ulterius non recte proceditur. Non enim sunt in anima duae formae, sed una tantum, quae est eius essentia, quia per essentiam suam spiritus est et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam essentiam animae. Nec etiam verum est rationem inferiorem fundari super animam, ut est forma corporis. Dato etiam illam potentiam, quam significat synderesis, esse idem atque rationem superiorem vel inferiorem, nihil impedit, quominus nomine rationis nominetur illa potentia absolute, nomine autem synderesis nominetur eadem cum habitu sibi inhaerente [2].

Dices 2°: Officium synderesis videtur esse iudicare; unde etiam naturale iudicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a iudicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis. Sed liberum arbitrium est potentia absolute; ergo etiam synderesis. — *Resp.:* Iudicium est duplex: unum in universali, et hoc pertinet ad synderesim, et alterum in particulari operabili, quod est iudicium electionis, et hoc pertinet ad liberum arbitrium [3].

739. 7. Etiam de conscientia, qua principia per synderesim exhibita applicamus ad acta vel agenda, quaesitum est. Quae si accipiatur proprie, non potentia est, sed actus. Conscientia enim

[1] Quaest. disp. q. 16 de verit. a. 1. [2] Ibid. ad 13.
[3] Ibid. ad 15.

secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet conscientiam actum esse.

Idem autem apparet ex his, quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare vel etiam accusare vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur, secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur, secundum quod per conscientiam iudicamus aliquid, quod est factum, esse bene factum vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare sive remordere. Patet autem omnia haec consequi actualem applicationem scientiae ad ea, quae agamus; unde proprie loquendo conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi. Consuetum enim est nomina causae et effectus inter se commutari [1].

Alio loco enucleatius hoc modo: Quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia, qua conscimus; quandoque pro habitu; a quibusdam dicitur quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio, quia, quum Scire sit aliquis actus et circa actum consideretur obiectum, potentia, habitus et ipse actus, invenitur quandoque aliquod nomen, quod ad ista quattuor aequivocatur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quendam; quandoque vero actum. In huiusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi, quia nominibus utendum, ut fit a pluribus. Istud autem iuxta usum loquentium esse videtur, ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut quum dicitur: Dicam tibi conscientiam meam, id est, quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui, proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia, quae de conscientia dicuntur.

[1] S. Thomas, S. theol. I. c. a. 13.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicuius potentiae et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae vel alicuius habitus; sicut *Videre* est proprium potentiae visivae et *Scire* in actu habitus scientiae: unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus, qui conveniat pluribus, aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine „usus“: significat enim actum cuiuslibet habitus et potentiae: usus enim est illius, cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum, ut nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid: unde conscire dicitur, quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest: unde conscientia non potest nominare aliquem specialem habitum vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscunque habitus vel cuiuscunque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo, secundum quod consideratur, an actus sit vel fuerit; alio modo, secundum quod consideratur, actus sitne rectus necne. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, quantum scimus illum actum esse factum vel non factum, sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur: „hoc non esse factum de conscientia mea“, i. e. nescio vel nescivi, an hoc factum sit vel fuerit.

Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur, an actus sit rectus necne, duplex est via. Una, secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo, secundum quod actus, postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur, secundum duplicem viam, quae est in speculativis, videlicet viam, quae est inveniendi et iudicandi. Illa enim via, qua per scientiam inspicimus, quid agendum sit, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via, per quam ea, quae iam facta sunt, examinamus et discutimus, an recta sint, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur.

Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare vel inducere vel ligare; secundum vero quod scientia applicatur ad actum per modum examinationis eorum, quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia, ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae.

Sed sciendum in prima applicatione, qua applicatur scientia ad actum, ut sciatur an factum sit, esse applicationem ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam eius, quod factum est, recordamur, vel sensus, quo hunc particularem actum, quem nunc agimus, percipiamus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur, quid agendum sit, vel examinamus iam facta, applicatur ad actum habitus rationis operativi, videlicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior, sive simul omnes applicantur, sive alter eorum

tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis, consilium autem de faciendis tantum [1].

Scholion. Synderesis et conscientia a nonnullis comprehenduntur uno nomine *mentis moralis*. Mens moralis definitur, ut sit naturale animi lumen, quo regitur humana vita et mores conformantur ad honestatem.

Sex sunt actus conscientiae: testificari, excusare, remordere, obligare, instigare sive excitare, avocare. Etenim opus morale aut iam factum est aut nondum factum. Si iam factum est, aut bonum fuit et conscientia *testificatur*, aut fuit malum. Si fuit malum, aut factum est ex ignorantia, et conscientia *excusat*; aut factum est ex malitia, et conscientia *remordet*. Quod si opus morale nondum factum est, si est opus praecepti, conscientia *obligat*; si est opus consilii tantum, conscientia *excitat* sive instigat. Si est opus malum, conscientia *avocat*.

Mentis moralis est voluntatem ad actum movere. Quae res in syllogismum resolvi potest velut: Omne malum fugiendum est, en actus synderesis; atqui hoc furtum malum est, en actus rationis per prudentiam particularem applicantis. Ergo hoc furtum hic et nunc est mihi fugiendum; en actus conscientiae.

Movet autem mens voluntatem tum quoad exercitium, tum quoad speciem. Movet non necessitando, sed proponendo, consulendo.

Illud tantum hoc loco relinquitur, ut ea, quae de intellectu et ratione diximus, ab omni cavillatione adversaria defendamus.

Quaeritur:

num intellectus et ratio re inter se distinguantur.

740. Introducitur quaestio. Qui dicunt esse distinctionem realem inter intellectum et rationem, sunt primo ii, qui opinantur necesse esse, ut facultas ratiocinandi alia sit atque facultas intelligendi; secundo ii (inter quos Kant, Günther), qui rationem esse arbitrantur facultatem percipiendi naturas sive essentias rerum, et rerum etiam sensibilium; tertio Ontologistae, qui hominibus tribuunt intentiones etiam immediatas rerum spiritualium [2].

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 17 de verit. a. 1.

[2] De intellectu et ratione ingens est opinationum varietas; quarum aliquas hoc loco speciminis gratia proponere volumus (cfr. Al. Schmid, Erkenntnissl. II, 4).

Leibnizius rationem (raison) dicit esse facultatem percipiendi nexum, qui sit inter veritates (la faculté de raisonner; Nouv. Ess. ap. Erdmann p. 393 b)

Dico: Ratio, sive eam cum veteribus dicimus facultatem ratiocinandi sive cum multis recentioribus facultatem idearum sive percipiendi rationem internam rerum sive cum aliis facultatem intuendi mere intelligibilia, non est facultas, quae ab intellectu diversa sit.

vel etiam ipsas veritates necessarias (connaissance des vérités nécessaires et éternelles; Monadol. 29).

Wolff definit intellectum, ut sit facultas res distincte repraesentandi; et rationem, ut sit facultas nexum veritatum universalium perspiciendi (Psych. empir. §§ 275 et 483).

Plattner dicit: „Verstand ist das Vermögen, Vorstellungen unter Begriffen anzuerkennen; Vernunft ist das Vermögen, Vorstellungen im Begriffe, Urtheile und Schlüsse nach den Ideen der Möglichkeit und Nothwendigkeit zu verbinden" (Aphor. I, § 650).

Kant dicit rationem colligere regulas et conceptus intellectus in unas ideas eodem fere modo, quo colligat intellectus multitudinem repraesentationum secundum regulas et conceptus. „Die Vernunft verhält sich zum Verstande genau wie dieser zur Sinnlichkeit." — „Die Vernunft ist das Vermögen der Principien, d. i. der Erkenntniss des Besondern im Allgemeinen durch Begriffe." – „Das Aufsuchen des Unbedingten zu dem Bedingten ist das eigentliche Wesen der Vernunft." — „Verstand ist das Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe."

Multi ex iis, qui Kant sequuntur, rationi indunt tendentiam et relationem ad ens absolutum, huicque „rationi superiori" opponunt intellectum ut rationem inferiorem.

I. G. Fichte: „Verstand ist das ruhende, die Producte der Einbildungskraft fixirende Vermögen; Begriff ist die in ihrer Ruhe aufgefasste innere Thätigkeit" (Neue Darst. Opp. VII, 533).

Jacobi: „Vernunft (Glaubenskraft) ist das Organ für das Uebersinnliche, vom Verstande durch eine Kluft geschieden, über die nur ein salto mortale hinüberführt" (Opp. III, 318. 378; IV, 1. 21).

Alii: „Vernunft ist das durch den innern Sinn angeregte Gefühl des Wahren, Schönen und Guten."

Schelling: „Vernunft ist das wahre An-sich, ist das Absolute, ausser dem nichts ist." — „Nicht wir haben die Vernunft, sondern die Vernunft hat uns."

Alii „intellectum" dicunt esse rationem theoreticam, „rationem" vero rationem practicam. „Vernunft ist der Inbegriff der ethischen Grundsätze, ist die praktische Einsicht, insofern diese als fordernd auftritt, also als Gebot vernommen wird; sie ist nicht etwas Ursprüngliches, bedarf vielmehr einer lang fortgeführten Erziehung." — „Der Begriff der Vernunft vereinigt in sich die Selbstgesetzgebung des Subjectes mit der Allgemeingiltigkeit des Gesetzes." — „Wer sein Wollen durch seine Vernunft determinirt, ist sittlich frei und fühlt sich sittlich frei, indem er sich in seiner Vernunft fühlt" (Ita W. Volkmann, Lehrb. der Psychol. II [Köthen 1876], 482 sqq.).

1. De ratione ut facultate ratiocinandi [1]. Patet a) ex modo operandi. Actus ratiocinandi distinguitur ab actu intelligendi, sicut tendentia cognoscitiva in aliquod obiectum distinguitur ab eiusdem obiecti possessione cognoscitiva. Atqui actus tendendi et possidendi quoad idem obiectum sunt in eadem facultate. Patet b) ex identitate obiecti formalis. Intellectio et ratiocinatio habent idem obiectum formale, videlicet obiectum cognoscendum ut intelligibile; ergo ex eadem facultate eliciuntur.

2. De ratione ut facultate idearum. Patet a) ex indole intellectus. Intellectus, qui est facultas intelligendi, ratiocinandi, abstrahendi, omnino satis est ad percipiendas rerum naturas sive essentias, quatenus hae a nobis percipiuntur. Patet b) ex modo, quo essentias rerum attingimus. Essentias rerum non alia via attingimus nisi per abstractionem a rebus sensibilibus. Atqui haec abstractio ad intellectum spectat.

3. De ratione ut facultate immediate percipiendi spiritualia. Patet a) ex repugnantia huius perceptionis cum humana natura. Suo enim loco ostenditur, immediatum istum intuitum, qui sit sine phantasmatis, in homine non exsistere. b) Ille autem spiritualium sive idealium rerum intuitus, qui reapse ab homine habetur, ad ipsum intellectum spectat.

741. Corollaria. *Coroll. 1.* Ergo falso Kant intellectum et rationem distinguit: illum ut facultatem perceptionum sive conceptuum, hanc ut facultatem principiorum, quibus conceptus ordinet eosque in unitatem redigat. Nam in utraque operatione obiectum formale idem est. Praeterea, si ratio conceptus ordinat, eos percipere debet; si percipit conceptus, percipit etiam res, quae conceptibus repraesentantur.

Coroll. 2. Ergo etiam Jacobi frustra conatus est distinctionem facultatum istarum inde petere, quod ratione ex nobis ipsis conceptus sive ideas rerum intelligibilium nanciscamur, intellectu has ideas ita ponamus in ordine, ut inde oriatur scientia. Nam eadem facultate, qua ordinamus obiecta secundum conceptus, debemus etiam tum res, tum conceptus percipere.

Coroll. 3. Ergo erravit Günther, quum distingueret intellectum ut facultatem, qua phaenomena redigerentur in ordinem, et rationem ut facultatem, qua inquireretur phaenomenorum causa

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 8.

realis (Realgrund der Erscheinungen). Nam quum ab intellectu phaenomena et a ratione phaenomenorum illorum causae attingantur tanquam ens sive sub ratione entis, obiectum formale utriusque est idem; hinc nulla est realis facultatum distinctio. Praeterea si ratio inquirit in causas phaenomenorum, ipsa etiam phaenomena cognoscit; hinc ratio fit intellectus. Denique si ratio ex effectibus cognoscit causas, cognitio causae mediata est, cognitio effectus immediata; et ratio convertitur primo et per se ad effectum cognoscendum. Sed obiectum, quod primo et per se cognoscitur, est obiectum potentiae proprium.

Coroll. 4. Ergo erravit quoque Rosmini, rationem distinguens ut facultatem, quae immediate intueretur ens possibile tanquam formam, et intellectum ut facultatem, quae ens reale sive exsistens perciperet. Erraverunt Ontologistae omnes, proponentes sive ens possibile, sive ens simpliciter et vere infinitum, hinc Deum tanquam perceptum a ratione, et entia realia et singularia tanquam percepta ab intellectu. Nam tam possibile quam actuale, tam infinitum quam finitum percipiuntur sub ratione entis et intelligibilis; hinc idem est obiectum formale atque facultas eadem. Deinde ratio, ob quam ex mente Ontologistarum entia exsistentia a ratione percipi non possint, haec est, quia entia illa sint sensibilia. Verum haec ratio nulla est; nam propter abstractionem a phantasmatis res illae non percipiuntur ut sensibiles, sed ut intelligibiles. Praeterea ex mente Ontologistarum mens entia finita cum infinito, entitatem determinatam cum ipso Esse simpliciter comparare debet. Atqui ad id requiritur, ut facultate una percipiatur utrumque.

Disputatio secunda.

De natura actus intellectivi sive intellectionis.

742. Virtus cognoscendi. De natura actus cognoscitivi universe in priore psychologiae parte est dictum (n. 462). Nunc speciatim de intellectione dicendum est.

Sicut in cognitione sensitiva intercedit species intentionalis sensibilis (Log. n. 849), ita in cognitione intellectiva intervenit species intentionalis intelligibilis. Quum lapis vel arbor realitate sua physica et naturali potentiae cognoscitivae coniungi non possint, ut eam compleant et determinent, requiruntur species

illae intentionales, quibus res externae potentiam nostram ad cognoscendum determinent, compleant: quae igitur vices obiectorum gerant. Itaque species intentionalis sensibilis dicitur affectio sive determinatio vel modificatio obiectiva, quam sensibilia externa in sensibus efficiunt sive sensibus imprimunt, quibus sensus ex se indeterminati ad cognoscenda obiecta sensibilia determinantur. Quae obiectiva dicitur, non quod non sit in ipsa potentia ut subiecto inhaesionis, neque ob eam causam, quod se habeat ad modum cogniti: sed quia tanquam virtus ab ipso obiecto proveniens potentiam subiectivam ad percipiendum obiectum a se distinctum determinat. Qua re et quo nomine distinguitur ab aliis affectionibus, quae quum ex parte ipsius potentiae elicitivae et vitalis se habeant, subiectivae dicuntur. Hae igitur species subiective sunt ex parte potentiae, quam ut subiectum informant; repraesentative autem sunt ex parte obiecti, cuius vices gerunt et in cuius cognitionem immediatam ducunt. Quod aliis verbis hoc modo dixeris: Quum virtus cognoscendi ab obiecto distinguatur, species intentionalis est aliquid subiectivum, et ex ipsa et potentia cognoscitiva componitur integra et tota virtus cognoscendi; quum vero in ipsa hac virtute distinguendum sit elementum subiectivum et elementum obiectivum, species est aliquid obiectivum.

Species propria et impropria. Propria est species, quum ex se primo ad obiectum, cuius est species, repraesentandum ordinata est; aliis verbis, quum ab obiecto procedit et illud secundum naturam et rationem propriam exhibet. Est species impropria vel analoga, quum ab alio obiecto accipitur neque immediate et proxime obiectum cognitum repraesentat secundum naturam propriam, sed secundum quod habet similitudinem vel analogiam cum illo, a quo est species accepta, velut quum causa cognoscitur ex effectu aequivoco.

A specie simpliciter propria, de qua modo diximus, diversa est species, quae dicitur propria ex communibus sive quoad notas repraesentatas. Haec species, etsi obtinetur ex alienis et communibus, tamen per negationem vel additionem alicuius differentiae ita contrahitur ad quoddam obiectum, ut aliis convenire non possit. Et dicitur propria, ut opponatur speciei communi [1].

Dividitur disputatio haec in sectiones duas, quarum prior est de speciebus intelligibilibus, altera de ipso intellectionis actu.

[1] Cfr. Suarez, Disp. met. d. 30, s. 12, n. 6.

SECTIO PRIOR.

De speciebus intelligibilibus.

743. **Exponitur doctrina.** Hae species ad intelligendum sunt necessariae. Quod manifeste patet primo ex natura intellectionis, ut est actio quaedam. Illud enim, quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius, quia forma est id, quo agens agit. Oportet autem ad hoc, ut potentia perfecte compleatur per formam, ut omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Potentia autem intellectiva animae rationalis se extendit ad intelligendum omnia; nam ea habet pro obiecto universaliter omne ens. Ipsa autem essentia animae rationalis non comprehendit in se omnia, quum sit essentia determinata ad genus et speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Anima rationalis autem non potest per suam essentiam omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas [1].

Secundo probatur ex natura intellectionis, ut intellectio est. Hoc enim animis omnium communiter inditum est, quod simile simili cognoscitur; unde principium cognitionis debet esse forma similis rei cognitae. Quum autem possit esse similis illi vel in modo essendi, ita ut forma cogniti sit in cognoscente eo modo, quo est in re cognita; vel in ratione formae, sed non in modo essendi formae; neque est necessarium neque fieri potest, ut forma cogniti intellectionis principium sit illi similis in forma et modo essendi formae, ut priores naturales existimabant (qui quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse: et ideo ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus; et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii, ita ut, qui dixit principium omnium esse ignem, posuerit animam esse de natura ignis, et similiter de aëre et aqua): quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente exsistere, nulla ratio esset, quare res, quae materialiter extra subsistunt, cognitione careant.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 55, a. 1.

Relinquitur ergo ut necesse sit, materialia cognita in cognoscente exsistere non materialiter, sed immaterialiter. . . . Ea quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit.

Ex his ergo patet formam, quae sit principium intellectionis, debere esse similem rei cognitae in ratione formae, non autem in modo essendi illius; forma autem sic similis dicitur forma sive species intelligibilis. Quare dicendum est hanc esse necessariam ad intellectionem, sicut necessarium est intellectionem fieri per assimilationem rei cognitae et cognoscentis [1]. Et plures species intelligibiles possunt esse in eodem intellectu secundum actum imperfectum, non autem secundum actum perfectum; sicut similiter plures species sensibiles possunt esse in sensu eodem modo. Sciendum enim est, omnes formas intelligibiles esse unius generis, licet res, quarum sunt, sint diversorum generum: omnes enim eandem potentiam intellectivam respiciunt, et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto plures species in intellectu vel sensu esse non possunt [2].

744. *Dices:* Nulla indicari potest causa, qua species intelligibiles producantur. Recurrunt quidem ad intellectum agentem et ad phantasiam. Sed frustra. Non est intellectus agens; quia eatenus dicitur illas producere, quatenus illas abstrahit a conditionibus individuantibus. Sed hoc non potest facere, tum quia se habet ad phantasmata, sicut lumen ad colores; tum quia idem, quantum idem, semper facit idem; sed species intelligibiles, licet sint eiusdem generis, sunt tamen diversarum specierum.

Neque est phantasia, 1° quia nihil corporeum in rem incorpoream imprimere potest; 2° quia phantasma, quum sit similitudo rei singularis, produceret in intellectu similitudinem rei singularis; 3° quia effectus non potest esse immaterialior sua causa; 4° quia inconveniens est, ut vires superiores ab inferioribus accipiant quidpiam: 5° quia mens nostra non communicat cum rebus sensibilibus; ergo non possunt phantasmata, quae sunt sensibilia, ullo modo agere in intellectum possibilem; 6° quia intellectus possibilis est nobilior sensibilibus et sensibus; ergo non poterunt phantasmata sensibilia quidquam in intellectu possibili producere.

Respondet Aquinas: Phantasma concurrit ad producendam intellectionem, et quod est consequens ad productionem speciei intelligibilis, dupliciter: uno modo tanquam materia causae; sicut enim in obiecto visus est aliquid materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae; sed complementum formale visibilis, quantum huiusmodi, est ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 2. [2] Ibid. q. 85, a. 4; q. 55, a. 3.

visibile in actu; ita etiam obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in Esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum suam formam habet, quod sit perfectio in actu intellectus possibilis [1].

Alio modo concurrit tanquam agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens tanquam agens principale et primum; propter hoc enim et phantasmata dicuntur illuminari ab intellectu agente, quia nimirum phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab iis species intelligibiles abstrahantur, sive ut hae ab illis per virtutem intellectus agentis simul concurrentis producantur, quibus mediantibus intellectus possibilis consideret naturas rerum in universali, sine conditionibus nimirum individuantibus, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior ad agendum. Et inde est, quod actionis utriusque agentis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Nam intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum; praeterquam quod species intelligibilis est a phantasmate secundum suum Esse materiale, sed ab intellectu agente secundum suum Esse formale, id est, ut est intelligibilis in actu [2].

Ex his patet, quid respondendum sit ad probationes contra intellectum agentem. Nam ad priorem dicendum, intellectum agentem comparari lumini, quia sicut lumen necessarium est ad videndum, ita lumen intellectus agentis ad intelligendum, licet non eodem modo. Praeterea dicuntur phantasmata illuminari ab intellectu agente, quatenus ex coniunctione cum illo redduntur virtuosiora ad agendum.

Ad posteriorem vero dicendum, intellectum agentem ex coniunctione praedicta cum phantasmatibus diversis diversas etiam producere species intelligibiles [3].

Ad primam autem probationem contra phantasmata dicendum, corporeum virtute agentis principalis incorporei agere posse in incorporeum [4].

Ad secundam dicendum, licet phantasma sit similitudo rei singularis non tamen oportere, ut producat in intellectu similitudinem rei singularis, quia non agit ratione propriae naturae, qua ad subiectum comparatur, sive quatenus est tale accidens, et ratione materialium dispositionum, sed quatenus est similitudo rei ad extra, et ratione naturae et formae latentis in phantasmate [5].

Ad tertiam dicendum, effectum posse esse immaterialiorem sua causa, quando causa productiva illius agit, secundum quod participat de proprietate superioris naturae, et agit non ad transmutandam materiam, sed ad diffundendam similitudinem formae, sive in medio sive in sensu vel intellectu secundum similitudinem spiritualis intentionis, ut est in proposito [6].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 6; 2 dist. 20, q. 2, a. 2 ad 2.

[2] Id. S. theol. 1, q. 84, a. 6 ad 2 et 3; q. 85, a. 1 ad 4 et 5; Summa c. gent. l. 2, c. 77; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 6; Quodlib. 8, n. 3.

[3] Id. S. theol. 1, q. 79, a. 2 ad 2; q. 85, a. 1 ad 4.

[4] Ibid. q. 84, a. 6.

[5] Id. Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 5 et q. 8, a. 11.

[6] Ibid. q. 3 de pot. a. 8.

Ad quartam dicendum, ex eo, quod phantasma producit speciem intelligibilem in intellectu possibili ut agens instrumentale et secundarium, non sequi deordinationem in partibus animae, quia intellectus agens non accipit virtutem a phantasmate, sed potius e contrario [1].

Ad quintam dicendum, formas sensibiles vel a sensibilibus abstractas, ut sunt phantasmata, non posse agere in intellectum possibilem, nisi quatenus per intellectum agentem immateriales reddantur, et sic efficiantur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt [2].

Ad sextam dicendum, quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibere, ne phantasma sit nobilius, quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei, id quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis [3].

Verum nunc ea, quae ex Aquinate posita est doctrina, accuratius inspicienda est.

Quaeritur:

sintne revera ad intelligendum necessariae species intelligibiles.

745. **Rationes dubitandi.** (1.) Recte videntur iudicare, qui censent ad gignendam intellectualem de aliqua re cognitionem phantasma eius rei satis esse, nullam ergo praeter id speciem intelligibilem requiri. (Ita Themistius, Theophrastus, Durandus, Henricus Gandavensis.) Satis enim esse videtur subordinatio aliqua naturalis, ut intellectus ferri possit in obiecta sibi a phantasia repraesentata. Ita scimus sensus internos cognoscere obiecta sibi a sensibus externis repraesentata; appetitum ferri in suum obiectum sibi a sensu repraesentatum, atque etiam voluntatem ferri in obiectum sibi ab intellectu repraesentatum.

(2.) Vel permittatur, ad cognitionem abstractivam requiri speciem intelligibilem; at certum videtur, non requiri in cognitione intuitiva.

746. **Thesis I: Anima humana, intellectu instructa, esse non potest principium adaequatum, quod eam determinet ad omnia ea cognoscenda, quae ab ipsa cognosci possunt [4].**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Doctrina communis est ab omnibus sanae philosophiae cultoribus recepta et ratione multi-

[1] S. Thomas, 2 dist. 20, q. 2, a. 2 ad 2.

[2] Id. Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 1.

[3] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 4 et 6; Summa c. gent. l. 1, c. 65; 2 dist. 20, q. 2, a. 2; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 1 et 8.

[4] Id. S. theol. 1, q. 54, a. 2; q. 55, a. 1; q. 79, a. 2; Quaest. disp. q. 20 de verit. a. 2. Tolet. in qu. 55, a. 1.

plici experientiaque comprobata, cognitionem omnem fieri per assimilationem potentiae cognoscentis ad obiectum [1]. Veritas enim in conformitate intellectus cum re sita est (Log. n. 795). Ex quo sequitur necessitas proportionis, quae sit inter actum primum completum et actum secundum. Quaerendum est nunc, num anima intellectu instructa per se et ex propria sua ratione actum primum contineat, qui satis sit, tanquam principium proximum ad intelligendas res a se distinctas, quae ab ipsa intelligi possunt. Hoc modo Deus, quum sit omnium etiam minimarum rerum causa, ex se est ratio cognoscendi omnia.

Praenota 2°. Distinctio fieri potest inter principium informans, quod actum ad speciem determinet, et principium eliciens. Hoc loco de principio determinante agitur, sive id consideratur ut medium cognitum, sive ut medium incognitum.

747. **Argumenta.** *Arg. I* (ex limitatione animae nostrae ad certam speciem entis). Nulla forma potentiam alicuius subiecti complere potest, nisi contineat ea omnia, ad quae potentia illius subiecti se extendit. Atqui anima ex se non continet ea, ad quae intellectus humanus est in potentia; nam intellectus ens totum et omnia entia distincte cognoscere potest.

Vel sic: Ut anima se ipsa in actu primo perfecto constitueretur ad intelligenda omnia, necesse foret, ut differentias omnes et species entis possibiles aliquo modo secundum rationes suas proprias in se contineret (non enim satis esset similitudo nescio quae rerum et communitas conceptus abstracti, vel aliqua maior comprehensio notarum). Atqui id locum non habet; nam quum anima nostra non sit neque causa neque effectus omnium, convenientiam cum aliis rebus non habemus, nisi genericam vel specificam.

Arg. II (ex quadam infinitate principii ad cognoscenda omnia determinantis). Quod continet principium ad cognoscenda omnia determinans, habet quandam infinitatem actualem. Atqui anima humana non potest habere ullam infinitatem per modum actus. Ergo anima in se principium ad cognoscenda omnia determinans habere non potest.

Vel sic: Si anima humana contineret principium ad cognoscenda omnia determinans, ita in se haberet omnia, ut actus esset infinitus ratione obiectorum, quae cognoscantur, i. e. anima nostra ipsa suae essentiae constitutione esset capax actu unico cognoscendi distincte infinita. Atqui id esse non potest.

Et *confirmatur* (ex comparatione intellectus cum sensu). Quum intellectus humanus a sensu pendeat, simili ratione de intellectu

[1] Cfr. Suarez, De angelis l. 2, c. 3, n. 7.

philosophandum est atque de sensu. Atqui potentiae sensitivae principiis a se distinctis complentur. Ergo idipsum de intellectu humano est arbitrandum.

748. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo intellectus humanus ex se et ex propria sua natura est potentia pura in ordine ad intelligibilia; et est plane indeterminatus ad omnia et singula intelligibilia. Neque ulla est ratio, cur constitutus dicatur specie vel determinatione ad partem sui obiecti adaequati sive formalis sive terminativi. Neque magis hanc quam illam rem secundum rationes proprias includit.

Intellectus passivus (*νοῦς δυνάμει* vel *παθητικός*) sicut etiam agens (*νοῦς ποιητικός*) ab ARISTOTELE admodum obscure descriptus est [1]. Ut in omni arte forma materiae praestet, ita intellectum agentem passivo potiorem esse dicit, huncque esse principem, et veri fontem et separabilem et immortalem. Intellectum passivum dicit esse eum, qui intelligendo omnia fieri possit, agentem vero, qui omnia facere possit „ut quidam habitus (i. e. qualitas naturalis), exempli gratia lumen, nam et lumen colores, qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit“ [2].

Intellectum passivum eam ponit ARISTOTELES potentiam, qua homo formaliter intelligat. Hanc potentiam posse intelligere omnia (modo ipsi rite proponantur) atque ita fieri posse quodammodo intelligibilia, actu vero nihil esse eorum, antequam intelligat, ita ut ex se ad nullum obiectum intelligendum sit determinata. Quam ob rem eam dicit esse tabulam, in qua nihil sit scriptum [3].

Separatum eum vocat Stagirita, „quia non habet organum sicut sensus; atque id contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus“ [4].

[1] Locus praecipuus est in l. 3 de an. c. 5. Cfr. S. THOMAS in hunc librum lect. 10.

[2] *Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα* (p. 430, a. 14).

[3] *Δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν πρὶν ἂν νοῇ· δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον* (ARIST., De an. l. 3, c. 4, 429 b. 31).

[4] S. THOMAS, De an. l. 3, lect. 7.

Dices 1°: Videtur intellectus passivus omittendus esse, nam intellectus iste, quem Aristoteles materiae primae comparat, eodem modo agit intelligendo quo sensus agit sentiendo; producit enim intellectionem. — *Resp.:* Sicut sensus recipit species sensibiles, ita intellectus recipit species intelligibiles. Adhibetur vero nomen intellectus passivi, ut is distinguatur ab intellectu agente. Et comparatur materiae primae, quia ad intelligendum hoc vel illud omnino indeterminatus est.

Dices 2°: Potentia intellectualis, quum sit immaterialis, pati non potest; ergo esse non potest in genere potentiae passivae. — *Resp.:* Non dicitur intellectus pati hoc modo, ut quidpiam ab eo removeatur, quod ipsi secundum naturam conveniat, sed hoc dumtaxat modo, ut illud in se recipere possit, ad quod ante fuerit in potentia [1].

Coroll. 2. Ergo intellectus quum sit facultas indifferens indifferentia potentialitatis ad hoc vel illud obiectum repraesentandum, cognoscere non potest quidquam, nisi determinetur et obiecto exprimendo assimiletur. Haec obiecti cognoscibilis cum potentia unio est necessaria in omni cognitione. Ex quo fit, ut in potentiis cognoscitivis ponantur similitudines quaedam obiectorum, quibus intervenientibus obiecta potentiis uniantur. Quae similitudines species intentionales vocari solent; species quidem, quia sunt formae repraesentantes; intentionales, non quod non sint entia realia, sed quia notioni inserviunt, quae intentio dici solet [2]. Quodsi obiectum ipsum est praesens et actu intelligibile, unio et determinatio non specie fit, sed ipsa essentia rei; et tum cognitio dicitur cognitio per essentiam.

749. **Thesis II:** **Ad gignendam de obiectis rebus in mente humana cognitionem intellectualem necessariae sunt species intelligibiles, quae cognitionem ut principium antecedunt.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* De speciebus intentionalibus ea recolenda sunt, quae aliis locis iam sunt constituta (Log. n. 849; Psychol. n. 468). Definiri solet species intelligibilis, ut sit intentionalis obiecti similitudo in mente cognoscentis recepta, illam ex parte obiecti determinans ad actum intellectionis eliciendum. Haec species intelligibilis est vitalis, quatenus est in subiecto vitali et est principium actus vitalis.

Praenota 2°. Recordandum quoque est, discrimen essentiale esse inter cognitionem sensitivam et intellectivam. Ab intellectu multa cognoscuntur, quae immutationem psychicam in organis

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 2 ad 1.

[2] Suarez, De an. l. 3, c. 1, n. 4.

efficere non possunt. In hoc genere sunt conceptus entis, veritatis, generatim transcendentales et universales, principium contradictionis, rationis necessariae, relationes, negationes, privationes. Quae obiecta ut cognoscantur, dicimus necesse esse, ut species intelligibiles gignantur ab ipsa mente.

750. **Argumenta.** *Arg. I* (ex natura phantasmatis). Si solum phantasma omissa omni specie intelligibili intellectum determinaret, id fieret aut aliquo inter phantasma et intellectum commercio, aut sola phantasmatis praesentia. Atqui neutrum fieri potest. Ergo praeter phantasma requiritur species intelligibilis.

Prob. min. a) Fieri non potest ullo commercio. Id enim fieret aut per aliquam efficientiam, aut per aliquam informationem. Non per ullam efficientiam; id enim, quod phantasma in intellectu efficeret, aliud esse non posset atque species intelligibilis. Neque per ullam informationem. Nam phantasma inest in composito tanquam in subiecto; intellectus est in sola anima; praeterea phantasma est compositum quid et extensum; intellectus simplex est. Deinde phantasma exhibet singularia, intellectus humanus ex natura sua est universalium. b) Neque fieri potest propter solam phantasmatis praesentiam; id quod ex se satis intelligitur.

„Intellectus, ut est apud Suaresium, est potentia alterius ordinis ab omni potentia sensitiva; ergo in proprio ordine habet omnia requisita ad actum cognitionis. Haec autem sunt potentia et obiectum illi unitum. Ergo in proprio ordine spirituali ista habet.“ [1]

Quibus ex omnibus apparet, intellectum nulla ratione a phantasmate informari posse.

Arg. II (ex usu scientiae habitualis). In usu scientiae habitualis operatio intellectus operationem imaginationis antecedere solet. Ergo intellectus non determinatur solo phantasmate.

„Alio modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget, ante speciem intelligibilem, et alio modo, postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim indiget eo, ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam indiget phantasmate quasi instrumento seu fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili.“ [2]

[1] De an. l. 3, c. 1, n. 9.

[2] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 73; cfr. ea, quae in fine capituli leguntur.

Arg. III (ex indole phantasmatum, quae cognitioni rerum spiritualium inserviunt). Phantasmata, quae cognitioni rerum spiritualium inserviunt, ab his rebus admodum aliena sunt; nihil enim sunt nisi imagines analogae vel soli vocabulorum soni. Atqui fieri non potest, ut mens humana in ea cognitione non determinetur, nisi eiusmodi signis et sonis indifferentibus. Ergo praeter phantasmata requiruntur species intelligibiles.

Arg. IV (ex necessitate specierum intelligibilium ad constituendam scientiam habitualem). Dubitari non potest, quin in intellectu nostro sit scientia habitualis. Atqui nulla esse potest scientia habitualis sine speciebus intelligibilibus. Ergo species intelligibiles exsistunt.

Alii censent scientiam habitualem in ipsis speciebus intelligibilibus consistere; alii arbitrantur hanc scientiam necessario supponere in mente species intelligibiles, eam vero formaliter constitui habitu quodam subiectivo, qui istis speciebus addatur. Qua de re Aquinas: „Et ideo alii (contra Avicennam) dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem et harum ordinatio est habitus scientiae.“ [1] „Omnis intellectus in habitu per aliquas species intelligit. Nam habitus vel est habilitatio quaedam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens (quae est opinatio falsa Avicennae), vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum exsistentium in intellectu.“ [2]

Confirmatur (ex intellectus supra sensum excellentia). Forma complens potentiam debet esse eiusdem, non inferioris ordinis quam ipsa potentia. Sed intellectus est altioris ordinis quam potentia sensitiva. Ergo intellectus ad intelligendum non potest accipere formam suam ex ordine sensitivo.

Itaque species intelligibiles sunt quaedam formae menti nostrae impressae eique inhaerentes sive qualitates spirituales ex ordine dispositionis vel habitus, quibus ipse actus intellectionis quoad specificationem determinatur.

751. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Sensus internus non operatur per speciem sensus externi, sed necesse est, ut in sensu interno sit species alia, qua is constituatur in actu primo, potens ad eliciendam sensationem. — Appetitus et voluntas non sunt potentiae cognoscitivae, sed appetitivae; et non operantur attrahendo ad se obiectum sibique uniendo, sed per modum inclinationis et tendentiae in ipsum. His igitur satis est, ut iis per speciem expressam potentiae cognoscitivae obiectum extra ipsas repraesentetur; in quod deinde tendere possunt.

(*Ad 2* in argumentis responsum est satis.)

[1] Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 2.

[2] Summa gent. l. 1, c. 56, a. 5. Cfr. S. theol. 3, q. 12, a. 2; 1, 2, q. 54, a. 4 in corp. et ad 3.

752. Corollaria. *Coroll. 1.* Quum ad cognitionem intellectualem necesse sit, ut intellectus specie assimiletur obiecto cognoscendo, inter speciem et obiectum requiritur et satis est similitudo repraesentationis, neque ulla ratione requiritur convenientia naturae sive essentiae.

Species, quae est in intellectu, duplicem respectum habet: alterum ad intellectum, in quo est, alterum ad obiectum, quod repraesentat. Ex quo fit, ut duplex genus proprietatum in ea distingui possit: alterum subiectivarum, alterum obiectivarum. Illae ad internam eius naturam et essentiam in ratione entis physici pertinent, et quum sint accidentia, cum natura subiecti, cui inhaerent, convenire debent. Hae vero obiectivae dicuntur, quia determinantur a rebus obiectis, quas repraesentant.

Et unicuique cogitanti apertum est, saepenumero permagnam esse inter species et res repraesentatas naturae diversitatem. Quae enim intelligimus, saepe sunt composita, materialia, abstracta et universalia, necessaria, vel sunt in genere motus, soni, coloris, substantiae; species vero sunt simplices, spirituales, concretae et singulares, contingentes, neque unquam sunt in genere motus, coloris, figurationis, substantiae.

Nihilominus species semper rationes obiecti cognoscendi exhibere debet. Et quatenus eadem natura, quae est in obiecto modo naturali, in intellectu est modo intentionali, non sine ratione nonnulli hanc in repraesentando convenientiam vocant convenientiam naturae secundum analogiam.

Coroll. 2. Ergo neque inter naturam intelligentis et naturam rei intellectae absolute et in se spectatae ulla requiritur similitudo. Conditio enim, quae in obiecto respectu potentiae requiritur, non est naturae similitudo, sed ea est convenientia, ut potentiam afficere possit, et ea commensuratio, ut virtutem potentiae non excedat.

Coroll. 3. Plurimae sunt res, quarum species intellectus agens a rebus sensibilibus abstrahere possit.

I. Generatim. Intellectus agens potest:

1°. Omnium illarum rerum, actionum, relationum species intelligibiles proprias abstrahere a rebus sensibilibus, quae a phantasmate specie propria exhibentur.

2°. Omnium rerum, quae a sensu interno non quidem specie propria et distincta exhibentur, attamen aliquo modo percipiuntur, potest intellectus agens similes species imperfectas et indistinctas producere, velut ipsius actus videndi, quatenus non obiectum visus sumitur, sed ipsa activitas sensus visus, et sic de aliis actibus.

3°. Omnium igitur rerum, actionum, relationum, quae a beluis materialiter percipi possunt, potest intellectus agens species in-

telligibiles abstrahere, quibus eaedem res formaliter intelliguntur.

II. Specialiter. Intellectus agens potest abstrahere:

1°. Species a sensibilibus propriis et communibus; hinc species quantitatis tum continuae tum discretae, numeri, motus, quietis, successionis, temporis, similium.

2°. Species actionis, passionis, relationis inter causam et effectum, medium et finem, signum et significatum, similia.

3°. Cognitionis sensuum et affectuum sensibilium.

4°. Species entitatis materialis, unitatis, bonitatis materialis; conformitatis materialis cognitionis sensitivae cum obiectis sensatis. Notionem autem veritatis logicae acquirit intellectus per comparationem idearum cum obiectis earum.

5°. Sicut defectus et imperfectiones materiales, limites rei materialis, absentia obiecti sensibilis, actus sensibilis ablationis, actus abstractionis sensitivae, rerum similium indirecte repraesentari possunt a phantasia per comparativas repraesentationes, sic etiam intellectus agens abstrahere potest species, quibus illa indirecte cognoscit.

6°. Aliquam speciem substantiae materialis.

III. Acquisitis his speciebus per abstractionem potest intellectus per ulteriorem abstractionem, negationem, divisionem, compositionem atque ratiocinium multa alia etiam de rebus materialibus repraesentare et cognoscere, quae non habet per simplicem abstractionem, ut fit in disciplinis experimentalibus de rebus materialibus, quae disciplinae non inquirunt rerum essentias, sed leges phaenomenorum, actionum et qualitatum sensibilium.

753. Scholion. Quaeritur, possitne unus rem melius intelligere quam alius. Respondet Aquinas: Dupliciter potest intelligi, quod una et eadem res melius et magis ab uno quam ab alio intelligatur; uno modo sic, quod ‚magis' determinat actum intelligendi ex parte rei intellectae; et sic non potest unus eandem rem magis et melius intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter quam sit, vel melius vel peius, falleretur et non intelligeret; — alio modo, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus potest eandem rem melius alio intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo: sicut melius videt visione corporali rem aliquam, qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte intellectus, qui est perfectior. Manifestum enim est, quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortiri animam; quod manifeste apparet in his, quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio patet ex dictis, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde etiam quum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Unde videmus, inquit Philosophus, quod molles carne bene sunt apti mente. Alio modo contingit hoc ex parte virium inferiorum, quibus intellectus indiget ad suam operationem; illi enim, in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa sunt melius dispositae, sunt melius dispositi ad intelligendum. Itaque uno modo rem eandem omnes intelligunt, quantum est ex parte rei cognitae; secus vero quantum est ex modo cognoscentis. Differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed tantum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae[1].

Dices: Intellectus est id, quod est formalissimum in homine; sed differentia formae causat differentiam speciei; si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur esse alius speciei. — *Resp.:* Differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non causat diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversae formae secundum materiam diversificatae[2].

Scite hac de re Schiffini[3]: Quae dixit Aquinas de diversa complexione corporum, duplici ratione intelligi possunt. Primo ita, ut pro hac diversa complexione una anima sit maioris perfectionis substantialis, quam altera, ita ut ipsa potentia intellectiva secundum se perfectior sit in uno quam in altero. Sed id esse non potest. Nam perfectio substantialis cuiuslibet rei in unaquaque specie sistit in indivisibili. Secundo ita intelligi potest, ut pro diversa complexione corporum oriatur quidam habitus naturalis in ipsa mente, quo haec magis minusve ad propriam operationem apta evadat: De his habitibus Aquinas: „Sunt quidem in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura exsistentes, et partim ab exteriore principio. . . . In apprehensivis potentiis potest esse habitus naturalis et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. . . .

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 7; Quaest. disp. q. 2 de pot. a. 2; q. 2 de verit. a. 2 ad 11; 4 dist. 49, q. 2, a. 5 ad 1.

[2] Id. S. theol. l. c. ad 3.

[3] Disp. met. n. 297.

Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum incohationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius." [1]

SECTIO ALTERA.

De ipso intellectionis actu.

754. Intellectio a duabus causis particularibus producitur. Ex iis, quae alio loco (n. 468) de cognitione generatim diximus, satis apparet, qua ratione intellectio ab intellectu et a specie intelligibili producatur. Ab his duobus producitur tanquam a duobus principiis partialibus constituentibus unum integrum et completum. Quod potest esse manifestum ex duobus. Et primo quidem ex determinatione et specificatione ipsius intellectionis; sicut enim in visione albi vel nigri non solum debet esse principium effectivum ipsius visionis, ut visio est, cuius principium est ipsa potentia visiva, sed etiam ipsius visionis, ut est albi et nigri, cuius principium est obiectum mediante specie, ita non solum debet esse principium intellectionis, ut intellectio est, cuius principium est potentia intellectiva, sed etiam intellectionis huius vel illius obiecti. Quod non potest esse aliud quam species intelligibilis. Ita enim se habet intellectus ad intelligibile sicut sensus ad sensibile, nisi quod sensibile immediate producit speciem sui in sensu, intelligibile vero non nisi mediante intellectu agente [2].

Secundo ex natura virtutis intellectus; quia enim haec est principium etiam in intelligente in potentia, necessario praeter illam requiritur aliud principium in actu; hoc autem est similitudo rei intellectae. Hinc enim est, quod Deus dupliciter dicitur movere aliquem ad intelligendum, nimirum dando virtutem ad intelligendum vel naturalem vel superadditam, et imprimendo ei species intelligibiles, et utrumque tenendo et conservando in Esse. Praeterea, quia licet intellectus possibilis sit potentia operativa, atque adeo activa actione immanente, quae est perfectio ipsius agentis et operantis, est tamen potentia passiva reducibilis ad actum ab intellectu agente, per impressionem speciei intelligibilis. Unde fit, ut, quia nullum agens potest agere, nisi quatenus est actu per aliquam formam (fit autem actu intellectus possibilis per speciem illi impressam); propterea non possit intellectus intelligi esse prin-

[1] S. theol. 1, 2, q. 51, a. 1. Alio loco docet subiectum horum habituum esse intellectum possibilem (q. 50, a. 4 ad 1).

[2] S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 9, a. 1.

cipium completum intellectionis, nisi determinatus per talem formam, ita ut ex intellectu et tali forma fiat unum integrum principium. Et ita manifestum est, intellectionem non produci a solo intellectu neque a sola specie intelligibili, sed ab utroque, licet ab intellectu producatur tanquam a causa principali, quum ab illo dependeat quoad substantiam, et a specie quoad modum [1].

Atque haec duo principia aliqua ratione imperio voluntatis subduntur [2].

Subditur actus intellectus imperio voluntatis quoad exercitium. Ratione vero subiecti aliquando subditur imperio naturae, ut in his, quae convincunt intellectum. Aliquando vero subditur imperio voluntatis, ut in his, quae non adeo convincunt intellectum, ita ut possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. In his assensus ipse vel dissensus in nostra potestate est et sub imperium voluntatis cadit (Log. n. 1021).

Intellectio recipitur in solo intellectu possibili et non in specie. Intellectus possibilis est potentia passiva, quia in se recipit tam speciem intelligibilem, quam ipsam intellectionem et verbum mentis ab illa productum. Speciem intelligibilem recipit ab intellectu agente; verbum mentis in se format, ut illo interveniente res obiectas intelligat; intellectionem vero immanenter in se operatur.

755. **Intellectus non semper actu cogitat.** Erant, qui dicerent intellectum nostrum semper actu cogitare (inter quos Cartesius). Quod patet esse falsum ex duobus. Et primo quidem, quia ad hoc, ut intellectus intelligat actu, non solum accipiendo cognitionem et scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginativae virtutis et reliquarum virtutum. Patet autem experientia, in homine aliquando has virtutes impediri per ligamentum sensus, ob maximam copiam evaporationum et fumositatum resolutarum, ut contingit in dormientibus. Quum enim secundum dispositionem huiusmodi evaporationum contingat esse ligamentum sensus maius vel minus, quandoque tantus est motus vaporum, ut non solum ligetur sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit, quum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum;

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 3; Quaest. disp. q. de an. a. 4; q. 8 de verit. a. 6. Cfr. Alam., De an. q. 96, a. 4.

[2] Id. S. theol. 1, q. 57, a. 4.

et tum non potest intellectus operari, quia quotiescunque operatur, necesse est, ut appareant phantasmata, ad quae convertatur. Vel per laesionem organi, ut contingit in phreneticis et lethargicis, in quibus, quia impeditur actus virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in prioribus, et actus virtutis memorativae, ut in posterioribus, impediuntur ab intelligendo in actu etiam ea, quorum cognitionem praeacceperunt, atque adeo, quorum species intelligibiles in intellectu habent [1].

Secundo patet, quia tam actus rationis quam potentiae sensitivae interioris subest imperio rationis atque adeo motioni voluntatis. Intellectus enim quum intelligit, utitur hac vel illa specie propter imperium voluntatis; et actus imaginativae subicitur imperio rationis et voluntatis; potest autem voluntas cessare ab omni actu, ita ut aliquando nihil omnino velit, tum quia actus voluntatis est ex eo genere naturalium, quae consequuntur materiam, quae non semper insunt; tum quia quum sit libera, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo praetermittere aliquid, ut eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum eius, quod facere tenetur. Neque est necesse, ut cogitet de aliquo, quod sit per accidens impedimentum, puta quia est causa, cur deinde voluntas omittat actum. Nam aliquando ista causa est naturalis et non subiecta imperio voluntatis, ut quando quis propter infirmitatem praetermittit ire ad ecclesiam; et tum non est necesse voluntatem aliquem actum exercere circa istam causam. Praeterea, quia antequam voluntas aliquid velit vel non velit, ratione propriae voluntatis, utrumque potest illi esse voluntarium et non volitum, puta tam actus quam omissio actus. Dicitur autem actus voluntatis voluntarius, non quia super illum cadit actus voluntatis, sed quia est in potestate voluntatis, ut fiat vel non fiat; ergo similiter et omissio actus seu non velle dicitur voluntarium, quia est in potestate voluntatis non velle, sicut et velle. Unde relinquitur, posse voluntatem aliquando esse sine ullo actu, et, quod est consequens, etiam intellectum [2].

Quum intellectus actu non intelligit, species conservatae intellectu possibili in eo exsistunt habitualiter [3].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 2 ad 7.

[2] Id. S. theol. 1, 2, q. 17, a. 6; q. 71, a. 5; 2, 2, q. 79, a. 3. Cfr. Alam., De an. q. 97, a. 5.

[3] Id. S. theol. 1, q. 79, a. 6 ad 3; q. 84, a. 7 ad 1.

756. Natura verbi. Scimus (n. 471) nomine verbi significari similitudinem obiecti, non ab aliqua causa externa intellectui impressam, sed ab intellectu procedentem per modum partus, quo intelligens in se obiectum exprimat et intra se sibi quasi loquatur. Verbum nuncupatur etiam species expressa vel dictio vel conceptus subiectivus vel conceptio mentis.

Intelligens in intelligendo ad quattuor potest habere ordinem: videlicet ad rem, quae intelligitur; ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu; ad suum Intelligere; ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio intellectus non est nisi in intellectu, et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili; nam haec permanet post intellectionem, non remanente verbo et intellectione. Deinde verbum mentis est id, quod verbo exteriore significatur, at verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Praeterea species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, quum omne agens agat, secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem vel etiam propositionem affirmativam vel negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur; hoc enim est, quod verbo exteriore significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio sive verbum, quo intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae [1].

Est igitur verbum primo terminus intellectioni internus, quo obiectum intellectui et eius actui formaliter et actualiter praesens sistitur. Dicitur autem res, quae intelligitur, obiectum intellectus,

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 8 de pot. a. 1. Cfr. ibid. q. 9, a. 5; S. theol. 1, q. 27, a. 1; q. 34, a. 1; q. 37, a. 1; 1, 2, q. 93, a. 1 ad 2; Quodlib. 5, a. 9; Opusc. 13 de differentia verbi divini et humani; Opusc. 14 de natura verbi intell.

non autem conceptus vel verbum, quia verbum ordinatur ad res sicut ad finem. Et ipsum verbum non nisi reflexe cognosci dicitur; quum videlicet consideratur materialiter, ut est qualitas quaedam. Si vero consideratur formaliter et ut est quaedam imago. est obiectum primum cognitionis directae.

Secundo verbum est id, quo obiectum actu unitur intellectioni et intellectui. Verbo enim fit, ut res intellecta sit in intellectu actu intelligente.

Tertio verbum est imago et medium, in quo intellectus res intelligat. Eo enim differt intellectus a sensu, quod sensus, quum feratur in obiecta externa, non opus habet, ut idolum formet; intellectus vero, quum percipiat res a praesentia non pendentes. opus habet, ut formet verbum, in quo res intellecta sit obiective.

Quarto verbum id est, quo obiectum materiale et singulare constituatur intellectui proportionatum [1].

Ex mente Aquinatis verbum re differt ab intellectione. Primo, quia verbum est terminus actionis et quodammodo constitutum ab ipsa et effectus ipsius; procedit enim ex notitia rei: causa autem efficiens distinguitur a suo effectu. Secundo quia intellectio est realiter distincta a suo obiecto, sicut visio a colore et sensatio a sensibili; verbum autem mentis est primum obiectum intellectus. Tertio, quia, quotiescunque actio non est coniuncta cum motu, est in genere relationis et cuiusdam habitudinis; sed intellectio cum motu coniuncta non est; ergo est tantum relatio agentis; at verbum non est relatio, sed est qualitas quaedam et habitus spiritualis; ergo verbum mentis re ab intellectione distinguitur [2].

Dices 1°: Unum est, quo intellectus intelligit; sed et intellectione et verbo intelligit. — *Resp.:* Id, quo intellectus intelligit formaliter, est species intelligibilis et intellectio. Sed verbum mentis est instrumentum, quo intellectus intelligit, et id, in quo intellectus intelligit tanquam in speculo et in imagine.

Dices 2°: Verbum est intellectioni necessarium et internum; ergo ab intellectione re non differt. — *Resp.:* Intellectio ad rem intellectam terminari non potest, nisi interveniente verbo. Et tam intellectio quam verbum sunt in intellectu, simulque sunt et simul desinunt; nam verbum in anima sine actuali intellectione esse non potest.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 86, a. 1 ad 3 et 4; q. 87, a. 1 ad 3; Quaest. disp. q. 20 de verit. a. 2; 1 dist. 36, a. 3; 4 dist. 49, q. 2, a. 1 ad 15.

[2] Id. S. theol. 1, q. 27, a. 1; q. 34, a. 1; q. 40, a. 1; q. 41, a. 1 et 2; q. 89, a. 4; Summa c. gent. l. 1, c. 53 et 93; l. 2, c. 73; l. 4, c. 11; Quaest. disp. q. 8 de pot. a. 1; q. 9, a. 1 et 3; q. 4 de verit. a. 1; Quodlib. 5, q. 5, a. 9 ad 1; 1 dist. 27, q. 2, a. 1.

757. **In omni intellectione producitur verbum** (n. 473). Id manifestum est primo quidem ex natura cuiuslibet actionis sive ad intra sive ad extra. Nam secundum omnem actionem tam ad intra quam ad extra attenditur aliqua processio. Sicut enim per actionem ad extra aliquid procedit ad extra, ita et per actionem ad intra procedit aliquid ad intra. Sed ideo hoc ipso, quod quis intelligit vel amat, procedit aliquid intra ipsum, quia conceptio rei intellectae ex vi intellectiva provenit, et ex eius notitia procedit: et similiter id, quod actu amoris producitur, quo amatum est in amante, procedit ex voluntate. Est autem conceptio verbum cordis, quam vox significat; ergo in omni intellectione formatur verbum [1].

Secundo ex natura ipsius Intelligi. Ubi enim est Intelligere, ibi est Intelligi; Intelligi autem est Esse ipsius verbi: debet ergo per omne Intelligere formari verbum.

Tertio ex ratione rei intellectae. De ratione enim eius est, ut sit praesens intellectui per modum obiecti, sive in Esse obiectivo terminante intellectionem. Est autem res intellecta praesens in Esse obiectivo intellectui mediante verbo per intellectionem formato.

Quarto ex ratione rei intellectae, ut intellecta est. Omne enim intellectum, quantum intellectum, oportet esse in intelligente; sequitur enim ipsum Intelligere apprehensionem eius, quod intelligitur intellectu. Unde etiam intellectus noster se ipsum intelligens est in se ipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensus intelligendo. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta, et verbum quasi res intellecta.

Quinto ex ratione locutionis. Per omnem enim intellectionem intellectus vel sibi vel alii loquitur; non potest autem intellectus loqui sibi vel alii, nisi sibi vel alii manifestet rem, quam loquitur, manifestatur autem res per verbum, quod tali intellectione et locutione formatur: unde verbum est species rei intellectae ut concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum [2].

Id discriminis est inter Intelligere et Dicere, quod Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, qua

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 27, a. 1; Quaest. disp. q. 10 de pot. a. 1.

[2] Id. S. theol. 1, q. 27, a. 1; Summa c. gent. l. 2, c. 11; l. 4, c. 11; Quaest. disp. q. 9 de pot. a. 5; q. 4 de verit. a. 2; 1 dist. 27, q. 2, a. 1. 2. 3.

nulla ratio originis importatur. Sed Dicere primo significat habitudinem ad verbum conceptum, et mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae verbo prolato manifestatur. Sicut igitur exsistit actus intellectus, qui est dictio, ita necesse est esse terminum huius operationis, qui dicitur verbum [1].

Itaque in nobis omne Intelligere est Dicere. Sed Dicere non solum significat Intelligere, sed Intelligere cum hoc, quod est ex se Exprimere aliquam conceptionem, et sine tali conceptus expressione intelligere non possumus [2].

Sexto ex praesentialitate obiecti. Quum enim obiectum debeat esse praesens potentiae, et intellectus indifferenter intelligat rem praesentem et absentem, in quo cum imaginatione convenit: sicut necesse est, ut imaginatio formet quandam imaginem, in quam tanquam in primum obiectum inspiciat, et per quam tendat in rem imaginatam (ita ut eodem motu tendat in imaginem, ut imago est, et in rem imaginatam), ita necesse est, ut intellectione formetur quaedam intentio et conceptus, in quem immediate feratur intellectus tanquam in immediatum et primum obiectum, et eodem actu tendat in rem tali conceptu repraesentatam, sive illa sit praesens sive absens [3].

Septimo ex conditione obiecti intellectus universali. Sicut enim obiectum sensus est res materialis et singularis, ita obiectum intellectus est denudatum a conditionibus materialibus et individuantibus. Id autem fieri non potest, nisi intellectus actu suo verbum formet, quod rem exprimat omissis conditionibus materialibus et individuantibus. Et est forma quidem singularis, quatenus est recepta in intellectu tanquam accidens in subiecto; sed est universalis in repraesentando. Et quia est ratio cognoscendi rem, quam repraesentat, eodem actu intellectus fertur in ipsum et in rem, quae verbo repraesentatur. Unde manifestum est necessario ponendum esse verbum actu intellectus formatum [4].

758. Quaerat quis, utrum intellectio secundum naturae prioritatem prior sit productione verbi sive dictione, an secus. Re-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 34, a. 1.

[2] Id. Quaest. disp. q. 4 de verit. a. 2 ad 5.

[3] Id. Summa c. gent. l. 1, c. 53; 1 dist. 36, q. 1, a. 3; 2 dist. 12, q. 1, a. 3; 1 dist. 27, q. 2, a. 3.

[4] Id. S. theol. 1, q. 76, a. 2 ad 3; Quaest. disp. q. de spirit. creat. a. 9 ad 6 et 15.

spondet Aquinas: „Aliquo modo dici potest intellectionem natura praecedere dictionem sive productionem verbi, et aliquo modo illam sequi. Prius natura est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum; et ideo Intelligere in radice est prius verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Quoniam vero obiectum non habetur nisi in verbo, obiectum autem prius est quam quaelibet actio ad illud terminata, ideo verbum est prius quam Intelligere. Unde verbum est posterius actu intelligendi ex parte intellectus; et sic verbum sequitur ad Intelligere, non in se, sed in sua radice; praecedit autem ipsum formaliter, quia per verbum et in verbo formato intellectus obiectum, quod est extra, sive rem, cuius verbum est similitudo, intelligit.“ [1]

759. Qua ratione verbum in intellectione interveniat. Qui negant verbum esse „medium in quo“ per modum imaginis vel speculi, his utuntur rationibus: 1°. Intellectus se habet ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia, sed sensus non habet aliud medium ac medium quo.

2°. Iudicium intellectus est de eo, quod est intellectum, sed iudicium est de obiecto externo, et non de verbo; ergo fieri non potest, ut verbum sit primum intellectum.

3°. Fieri non potest, ut verbum habeat rationem speculi vel imaginis; nam, si id esset, cognosceremus clarius verbum quam rem in verbo repraesentatam; atqui id est contra experientiam.

4°. Si verbum mentis esset „medium in quo“ a nobis prius cognitum, iam scientia non esset de rebus, sed de verbo mentis sive de conceptibus [2].

5°. Ipsum Intelligere non specificatur a verbo, sed ab obiecto; atqui specificatur a re intellecta; ergo verbum mentis neque est obiectum neque res intellecta; neque ergo, quod est consequens, verbum est „medium in quo“.

6°. Intellectus rem intelligit formando intentionem rei similem; ergo verbum est tantum medium quo.

760. Qui vero affirmant verbum „esse medium in quo“ per modum imaginis vel speculi, has rationes adhibent: De ratione

[1] S. Thomas, Opusc. 14 de natura verbi. [2] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 2.

„medii in quo“ sive imaginis est, ut sit primo cognitum et ratio cognoscendi aliud; utrumque autem competit verbo mentis.

Et primum quidem multipliciter apparet: primo, quia verbum est immediatus et primus terminus intellectionis, terminus autem immediatus intellectionis, sicut et cuiuslibet actionis, est eius obiectum immediatum. Secundo, quia Esse verbi est ipsum Intelligi; implicat autem id, cuius Esse est Intelligi, non terminare passive intellectionem, atque adeo intelligi ut quod. Tertio, quia verbum intelligentis hominem est homo intellectus; immediatum autem obiectum intellectus intelligentis hominem est homo intellectus; nam per hunc devenit in cognitionem hominis simpliciter. Quarto, quia illud, quod est primo et per se intellectum, non est res illa, cuius notitia per intellectum habetur, quum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum et sit extra intelligentem, et sic aliquando absens; quum tamen oporteat, ut intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam primo intellectum est similitudo rei intellectae, qua informatur intellectus ad intelligendum; intellectus enim non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem; sicut nihil aliud potest operari, secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam; unde haec similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, non sicut terminus. Hoc ergo erit primo et per se obiectum, quod intellectus in se ipso format et concipit de re intellecta, quod dicitur verbum. Quinto, quia, ut dictum est, obiectum primum intellectus debet esse intra ipsum, sicut obiectum sensus est extra, et debet esse proportionatum virtuti intelligendi; haec autem soli verbo conveniunt.

Quodsi *obiecerit* quispiam eum, qui *rosam* intelligat, non intelligere terminos duos, sed unum, *respondent:* Quia conceptus sive verbum, ut imago rei est ratio cognoscendi, facit unum cognitum cum re, quae cognoscitur, sicut materia et forma sunt unum in Esse; ideo, quando intellectus per verbum intelligit rem, non iudicat esse duo intellecta, sed unum, ut dictum est; secus autem esset, si intellectus intelligeret verbum, ut res quaedam est. Sicut non experior, dum video albedinem, quod actus meus feratur in duo, puta in colorem et coloratum; neque experior actum ferri in colorem, sed in coloratum, nisi per ratiocinationem, qua distinguo inter visibile et rationem visibilis: ita, quia verbum mentis est ratio intelligibilitatis rei exterioris, est prius cognitum quam res externa.

Nunc de doctrina proposita nonnulla quaerenda sunt:

1°. sitne cognitio intellectiva revera operatio;

2°. sitne recte statutum intellectionem effici a potentia et specie intelligibili;

3°. num verbum mentis sit id, in quo prius cognito intellectus obiectum cognoscat;

4°. sitne verbum, quod est species expressa, ab actu intellectionis re distinctum an ratione tantum.

Quaeritur primo:

sitne cognitio intellectiva revera operatio.

761. **Rationes dubitandi.** (1.) Recte videtur iudicare Cartesius arbitrans cognitionem intellectivam non esse actionem, sed passionem [1].

(2.) Cognitio intellectiva eo constituitur, quod species intelligibilis in intellectu patiente recipitur; ergo cognitio nulla ratione est actio sive operatio. „Ex hoc aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis." [2]

762. **Thesis:** **Cognitio intellectiva non est sola passio virtutis intellectivae, sed est etiam vera operatio** [3].

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Sententia inter Aristotelicos communis est in actu intellectionis et passionem esse et operationem. Qua in re inter sensationem et intellectionem aliqua similitudo est. Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis significat passionem; similiter et Intelligere, quod etiam Pati quoddam est. Sed quantum ad actum consequentem ipse sensus perfectus per speciem est operatio [4].

Praenota 2°. Dicimus igitur praeter effectionem speciei intelligibilis, quam anima producit intellectu agente, effici actum intellectivum ab intellectu passivo specie intelligibili informato. Effectio ipsa, qua actus intellectivus producitur, est accidens modale, ita ut intellectus actum efficiens a non-efficiente modaliter

[1] „Comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire de recevoir diverses figures, il me semble, que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que des volontés, qui soient des actions" (Epist. 78).

[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 14, a. 2.

[3] Boethius, De consol. philos. l. 5, n. 4. S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7 ad 1; Summa c. gent. l. 1, c. 53; Quaest. disp. q. 8 de pot. a. 1; de spirit. creat. a. 9 ad 6.

[4] Ita fere S. Thomas in 1 dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1.

distinctus sit (Log. n. 1558)[1]. Itaque repraesentatio vitalis obiecti eo ipso adest, quod intellectus possibilis specie intelligibili actuatus est; verum haec actuatio non sola receptione, sed etiam operatione consituitur. „Ad hoc", ut est apud Aquinatem, „quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio: actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles et sensus species sensibiles. Sed hoc, quod est Intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam." [2]

763. **Argumenta.** *Arg. I* (ex experientia). Experientia teste Inferre et Concludere, Iudicare, Componere et Dividere sunt operationes, et non solum passiones. Ergo idipsum de omni cognitione intellectuali dicendum est. Et experientia teste homines eo res intelligunt, quod sese ad eas convertunt, easque immanenti quodam repraesentationis actu arripiunt et exprimunt.

Arg. II (ex natura intellectionis). Si intellectio non esset mentis actio, sed passio, tota constitueretur ipsa speciei receptione, neque ulla esset activitas nisi actio operantis externi in mente recepta. Atqui intellectio sese aperte manifestat ut actio vitalis a principio interno procedens. Ergo intellectio est actio. Et ista speciei receptione virtus intelligentis activa intrinsecus in ratione principii activi completur et ad intelligendum movetur determinaturque.

Vel sic: Anima intellectiva tribuit homini gradum vitae rationalis et operationem vitalem intelligendi. Atqui vivens se movet secundum proprium gradum vitae suae, i. e. principium habet effectivum internum proprii motus vel propriae operationis vitalis.

764. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Non negamus in cognitione omni humana esse passionem. Sed praeterea actionem esse dicimus.

(Ad 2.) Ipsam cognitionem sensitivam, quum plus passionis habeat quam cognitio intellectiva, docuit Aquinas habere rationem activitatis proprie dictae, qua aliquid exprimatur (Log. n. 847)[3]. Cognitionem intellectivam quod spectat, omnia ad hunc locum trahenda sunt, quae Aquinas de verbo docet. „Verbum non est extrinsecum ab ipso Intelligere intellectus, quum ipsum Intelligere compleri non possit sine verbo." [4]

[1] Suarez, De an. l. 3, c. 5, n. 4. 7; Disp. metaph. d. 48, s. 2, n. 16.

[2] Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 6.

[3] 1 dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1; Opusc. de ente et essentia l. 1, c. 7; Quodlib. 8, q. 2, a. 3; De an. l. 3, lect. 7 et 8.

[4] Quaest disp. q. 8 de pot. a. 1.

Quaeritur secundo:

sitne recte statutum intellectionem effici a potentia et specie intelligibili.

765. **Introducitur quaestio.** Alio loco vidimus in omni cognitione humana duas causas efficientes esse: potentiam cognoscitivam et obiectum cognoscendum sive huius vicariam speciem. „Ab utroque", ut est apud S. Augustinum, „notitia paritur, a cognoscente et cognito." Et Scotus: „Actus cognoscendi efficitur a potentia simul et specie, tanquam a duabus causis partialibus integrantibus unum principium activum." Sed in quaestionem vocari potest, sitne idipsum de cognitione intellectiva arbitrandum. Affirmant omnes Aristotelici: „Intelligens et intellectum, prout ex iis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est Intelligere." [1]

Rationes dubitandi. (1.) Videtur solus intellectus producere intellectionem. Nam intellectio, quum sit actio immanens, ab illa causa producitur, in qua subiective inest. Est vero subiective in solo intellectu; ergo a solo intellectu producitur.

(2.) Lumen intellectuale, quod intellectui est inditum, ut principium intelligendi satis est; ergo praeter intellectum aliud principium non requiritur.

(3.) Species intelligibilis non est vitale quid; ergo nullo modo esse potest causa intellectionis.

(4.) Unus effectus ex uno agente fluit; ergo non possunt esse duae causae unius effectus.

766. **Thesis: Cognitio intellectiva active producitur et a potentia et a specie intelligibili, ita ut tota procedat ab utraque tanquam a principiis inter se subordinatis.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Ex ante disputatis manifestum est satis speciem intelligibilem ad pariendam cognitionem requiri non solum ut conditionem et dispositionem potentiae, neque solum ut obiectum, in quo actio versetur, sed in aliquo genere causae (Log. n. 849). Nunc de hoc causae genere quaeritur, utrum species nihil sit nisi causa formalis, quae potentiam informet et hoc modo potentiam ad speciem actus determinet, an etiam sit causa efficiens, quae igitur cum potentia concurrens aliquid in cognitione intellectiva producat. Nos speciem dicimus esse causam efficientem [2].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 6. Cfr. S. theol. 1, q. 55, a. 1 ad 2; 2 dist. 3, q. 3, a 1.

[2] Id. S. theol. 1, q. 56, a. 1; Summa c. gent. l. 2, c. 51. 52. 53. Suarez, De an. l. 3, c. 4, n. 69.

Praenota 2°. Principia subordinata ea sunt, quae, si referuntur ad actionem et effectum, non sunt eiusdem ordinis atque ita inter se pendent, ut alterum omisso altero nihil efficere possit. Contra ex aequo causae ad effectum producendum concurrunt, quum eiusdem plane naturae sunt. Causa, quae ex aequo cum altera concurrit, secundum propriam rationem ita perfici potest, ut ipsa sola par sit producendo effectui.

Praenota 3°. Si quaeratur, utra sit causa principalis, respondendum est: sub alio respectu utramque. Intellectus est causa principalis, quia ipse est, qui speciem ad intelligendum adhibet. „Quamvis enim species habeat suam veluti partialem vim et activitatem, intellectus tamen est, qui praecipue influit in actum per propriam et intrinsecam vim activam suam; hoc enim est de intrinseca ratione actus vitae.“ [1] Species intelligibilis est causa principalis, quia ipsa est, quae actum obiective determinat [2].

Praenota 4°. Controversia est tantum de specie intelligibili; non vero de potentia; quocirca probare satis est speciem intelligibilem ad genus causae efficientis reducendam esse.

767. **Argumenta** *partis prioris. Arg. I* (ex speciei munere). Illud est alicuius effectus vel actus secundi causa efficiens, quo aliquid in hoc effectu efficitur. Atqui sicut in omni cognitione humana, ita etiam in cognitione intellectiva species impressa sive intelligibilis potentiam activam ex se intrinsecus indifferentem et indeterminatam intrinsecus determinat et complet. Ergo cognitio etiam intellectiva et a potentia et a specie active producitur.

Arg. II (ex natura cognitionis). Sicut omnis cognitio humana, ita etiam intellectio ex natura sua est similitudo actualis potentiae cum obiecto. Ex quo fit, ut principium, quo cognitio efficitur, aliquid in se continere debeat, quod habeat cum obiecto similitudinem saltem virtualem. Atqui solus intellectus ex se eam similitudinem non habet.

Argumenta partis alterius (iterum ex natura cognitionis). Intellectio re tota et omni ratione est actus vitalis; ergo a potentia vitali effectus: deinde vero re tota et omni ratione repraesentat obiectum, ad quod refertur; ergo a specie intelligibili effectus. Quidquid ergo est in intellectione, est et a potentia et a specie.

[1] Suarez, De incarn. tom. 1, d. 29, sect 2. n. 2.

[2] S. Thomas l. c. Suarez, De an. l. 3, c. 4, n. 4. Tolet. in S. Thomam t. 1, p. 159, col. 2 et p. 469.

Manifestum est autem haec duo principia efficere cognitionem diversa plane ratione; et ita quidem, ut alterutrum sine altero non possit efficere quidquam. Sunt ergo duo principia incompleta, quae unam virtutem completam constituunt.

768. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Intellectus non elicit intellectionem, nisi constitutus in actu propter speciem intelligibilem [1].

(Ad 2.) Lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectae est sufficiens principium intelligendi.

(Ad 3.) Species non est vitalis per modum potentiae; est tamen vitalis, quia ex natura sua est destinata, ut sit in potentia vitali et hanc ad actionem vitalem compleat.

(Ad 4.) Est unum et idem agens, quo cognitio producitur, quod agens ut constituatur, requiritur potentia et species, quae inter se ad agendum necessario desiderant.

Quaeritur tertio:

num verbum mentis sit id, in quo prius cognito intellectus obiectum cognoscat.

769. **Rationes dubitandi.** (1.) „Videtur verbum mentis esse id, quod est primo et per se intellectum.“ [2] Nam id, quod immediate potentiam movet atque determinat, etiam immediate cognoscitur; atqui potentia immediate movetur et determinatur specie; haec ergo immediate cognoscitur.

(2.) Accedit, quod species est in se intelligibilis et menti immediate praesens; ergo immediate etiam cognoscitur.

(3.) Intelligere possumus etiam absentia et praeterita. Sed talis intellectionis nullum aliud obiectum indicari potest quam verbum.

(4.) Sed contra videtur species ipsa nullo modo cognosci. Nam manifestum est species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non esse obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum, sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur. Sicut enim species, quae est in visu, non est id, quod videtur, sed est, quo visus videt, quod autem videtur, est color, qui est in corpore, similiter, quod intellectus intelligit, est quidditas, quae est in rebus, non autem species intelligibilis [3], nisi in quantum intellectus in se ipsum reflectitur. Manifestum est enim scientiam esse de his, quae intellectus intelligit; est autem scientia de rebus, non de speciebus vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est speciem intelligibilem non esse obiectum intellectus, sed id esse quidditatem rei intellectae [4].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 105, a. 3 ad 1; q. 85, a. 1; q. 79, a. 2.

[2] Id. Quaest. disp. q. 9 de pot. a. 5.

[3] Huius vocis usus apud Aristotelicos non est constans; species intelligibilis ut plurimum speciem impressam significat; sed interdum etiam expressam.

[4] S. Thomas, De an. l. 3, lect. 8 ad finem. Cfr. S. theol. 1, q. 85, a. 2; q. 76, a. 2 ad 4.

770. **Dico**: Ad rem accommodatius dicunt, qui negant verbum esse id, in quo vel ex quo prius cognito obiectum cognoscatur; affirmant vero verbum esse id, quo obiectum tanquam cognitum menti sistatur praesens.

Priorem dicendi rationem non ut falsam reicimus, sed ut perversis interpretationibus obnoxiam; alteram praeferimus ut tutiorem.

Ex priore enim dicendi ratione facile quis adduci potest, ut putet verbum esse id, quod tanquam speculum vel imago picta inspiciatur primo, ex qua cognita propter similitudinem ad obiectum concludi possit. Atqui id cum rerum veritate componi non potest. Quod *patet*

1° ex experientia. Ea enim teste intellectio eam rem tanquam obiectum immediatum repraesentat, cuius est expressio vel dictio; atqui est formalis expressio rerum, quas intelligimus, non vero conceptionem a nobis effectarum. In cognitione enim directa cogitamus, iudicamus, ratiocinamur, loquimur non de conceptionibus, sed de ipsis rebus a nobis conceptis, velut de *lapide, circulo, homine, Deo.*

Patet 2° ex paritate inter intellectum et sensum. Intellectus et sensus in genere cognitionis conveniunt. Sed sensus, quatenus naturam cognitionis habent, exhibent non affectiones subiectivas, sed immediate res ipsas externas (Log. n. 847); id quod potissimum in visione et tactione apparet, quibus sensibus apertissime obiecta a subiecto sentiente discernuntur. Ergo etiam in intellectione species se habet ut principium formale, quo intellectus intelligit [1].

Confirmatur 3° ex obscuritate verbi. Si verbum sive species expressa esset obiectum directum et immediatum, eoque ut medio cognito res cognosceremus, esset necessitas, ut haec species eiusque natura ab omnibus hominibus clarius cognosceretur; esset enim omnium maxime cognita. Sed revera pars hominum plurima vix sciunt se intelligere res intervenientibus speciebus.

771. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Potentia specie expressa movetur et determinatur non obiective, sed formaliter; haec ergo species non est id, quod primo cognoscitur.

(Ad. 2.) Ut aliquid a mente cognoscatur, non satis est eius in mente praesentia; sed praesens esse debet in ordine, ut cognoscatur.

(Ad 3.) Distinguendum est inter verbum, quod actu intellectionem terminat, et verbum habituale sive idolum intellectuale, quod in mente remanet

[1] Cfr. S. Thomas, Quaest. disp. q. de spirit. creat. a. 9 ad 6.

et est semen intellectionis novae, qua mens in verbum tanquam in obiectum ferri potest.

(*Ad 4* satis responsum est.)

772. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo turpius errant, qui ipsas species impressas censent esse id, quod in cognitione directa cognoscatur. Sicut species expressa est id, quo formaliter actu obiectum intelligimus, ita species impressa est determinatio formalis, qua causaliter obiectum intelligimus. Species ergo impressa a ratione obiecti magis remota est quam species expressa.

Coroll. 2. Ergo res, quae propria sua specie sese nobis manifestant, et immediate et mediate a nobis cognoscuntur, prout medium intelligitur aut purum putum medium incognitum, aut obiectum intermedium cognitum [1].

Quaeritur quarto:

sitne verbum, quod est species expressa, ab actu intellectionis re distinctum an ratione tantum [2].

773. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur verbum mentis sive species expressa per distinctionem realem ab actu intellectuali diversa esse. Nam Intelligere et Dicere non videntur esse idem.

(2.) Si intellectio idem esset atque verbum, ipsa putanda foret esse similitudo obiecti; atqui id credere nemo potest.

(3.) Sed contra videtur distinctio tantum rationis intercedere. Si enim species expressa est aliquid ab actu diversum, iam res ipsa non attingitur in se, sed in hac specie; atque id, quod immediate attingitur in se, est ipsa haec species; id quod volunt Idealistae [3].

774. **Dico:** Non est absurdum dicere verbum mentis ab actu intelligendi per actionem producto re diversum non esse [4].

Non censemus in hac re obscura quidpiam, quod omnino certum sit, statui posse. Rationes, quae ad probandam distinctionem realem proferuntur, vim ineluctabilem habere nobis non videntur.

[1] S. Thomas, Quodlib. 7, a. 1.

[2] Enucleatius hac de re S. Bonav. in 1 dist. 27, parte 2, art. un. Tolet. in 1, q. 27, a. 1. Lossada tom. 3, disp. 8, c. 3.

[3] Inter quos Hermannus Fichte: „Unmittelbar weiss der Geist allein von seinen Zuständen. Alles andere, was noch in sein Bewusstsein fällt, ist lediglich vermitteltes Object, welches eben deshalb niemals in seinem ‚An sich', sondern gleichfalls mittelbar in seinem Verhältniss zum Geiste gewusst und erkannt werden kann" (Die theistische Weltanschauung p. 81).

[4] Suarez, De an. l. 3, c. 5, n. 5 et 11.

Pugnantia enim non profert, qui dicit ipsum actum intelligendi duplici ratione considerari posse: primo in Esse entitativo et quodammodo in Fieri, ut est actus vitalis spiritualis, quo potentia intellectiva obiecto assimilatur, et hoc modo nomen intellectionis retinet; secundo in Esse repraesentativo et quodammodo in Facto esse, ut est formalis et expressa obiecti imago, qua obiectum immediate potentiae cognoscenti obicitur: atque ita est species expressa sive verbum [1].

775. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Dicere, ut est idem atque Producere verbum, actionem intellectus significat, ut productio est. Unde si accipiatur Intelligere pro intellectione, ut productio est, idem formaliter erunt Dicere et Intelligere. Si vero Intelligere sumatur, ut ipsum actum significat, quo intellectus cognoscens denominatur, ita Intelligere a Dicere distinguitur, sicut terminus a productione [2].

(Ad 2.) Certum est intellectionem in Fieri non esse similitudinem obiecti, sed viam dumtaxat ad illam. Sed cognitio in Facto esse, qua potentia formaliter cognoscit, est formalis similitudo obiecti, non quidem univoca, sed intentionalis [3].

(*Ad 3* ut respondeatur, non est opus.)

Disputatio tertia.

De cognitionum intellectualium origine.

776. **Ordo doctrinae.** Non agitur nunc de veritate et certitudine cognitionum nostrarum, qua de re in Logica erat dicendum (n. 567 sqq.), sed id tantum quaeritur, unde ideae nostrae suam trahant originem. Atque hac etiam de re pauca diximus in Logica (n. 863), quantum id postulabat necessitas tuendae veritatis cognitionum nostrarum.

In psychologia nunc accuratius est videndum, unde sit origo specierum intelligibilium, quas reapse habemus. Et maxime quidem animus advertendus est ad ideas primigenias, quae videlicet ex aliis ideis prius acquisitis vel habitis repeti non possunt: ex his tamen reliquae, quae secundariae sunt, variis adhibitis intellectus operationibus deduci et explicari possunt.

Iure merito disputatio haec iis annumeratur, quae sunt in hac parte psychologiae gravissimae. Etsi ex iis, quae de natura intellectionis constituta sunt, iam satis elucet, quid de origine

[1] Cfr. Schiffini, Disp. metaph. n. 300.

[2] Suarez, De an. l. 3, c. 5, n. 19. [3] Ibid. n. 22.

cognitionis intellectivae sentiendum sit, tamen enucleatior huius rei contra adversarios disputatio omnino necessaria esse videtur.

Ordo disputationis erit, ut primo doctrinas falsas confutemus, deinde sententiam veram statuamus. In mentionem igitur primo veniunt 1° sensualismus; 2° ideae innatae; 3° idealismus (vi vocis artiore); 4° ontologismus; 5° traditionalismus.

Sed antequam ad disputandum veniamus, prius doctrinam Aquinatis enarrare volumus.

777. **Species intelligibiles hominibus a natura inditae non sunt.** Quum forma sit principium actionis, oportet, ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam. Videmus autem hominem esse quandoque cognoscentem in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur: ut sentiat quidem per actiones sensibilium in sensum, ut intelligat autem per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere animam cognoscitivam esse in potentia tam ad similitudines, quae sint principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sint principia intelligendi. Et propterea Aristoteles posuit intellectum, quo anima intelligit, non habere aliquas species naturaliter inditas, sed esse in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id, quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, propter hoc Plato posuit intellectum hominis naturaliter esse plenum omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impediri, ne posset in actum exire.

At hoc non videtur convenienter dictum: primo quidem, quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile, ut huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, ut nesciat se huiusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea, quae naturaliter cognoscit: sicut omne totum esse maius sua parte, et huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri. Inconveniens enim est naturalem operationem alicuius rei totaliter impediri propter id, quod est huic rei secundum naturam.

Secundo apparet manifeste huius positionis falsitas ex hoc, quod deficiente aliquo sensu deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum: sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui

animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum animam non cognoscere res corporeas et naturales propter species naturaliter inditas.

Ea igitur est differentia inter animam humanam et spiritus puros, quod illa est in potentia ad species intelligibiles, hi autem sunt perfecti propter species ipsis a natura inditas[1].

778. **Species intelligibiles non veniunt a substantiis separatis.** Quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim posuit formas rerum sensibilium ex se sine materia subsistentes. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra et a materia corporali: ab anima quidem nostra ad cognoscendum: a materia vero corporali ad essendum, ut, sicut materia corporalis eo, quod participat ideam *lapidis*, fit hic lapis: ita intellectus noster eo, quod participat ideam lapidis, fiat intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit propter aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, eo modo, quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines: ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab iis effluentes. Et propter hoc scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est, ut earum formae subsistant sine materiis, ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere sine materia, sed praeexsistere immaterialiter in intellectibus separatis: a quorum primo deriventur huiusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem: a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere: Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere:

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 3.

sed indigere ut iterato se convertat ad eas recipiendas de novo; unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici animam intellectivam corpori uniri propter corpus. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae ad eius operationem propriam, quae est Intelligere: quia secundum Esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suae naturae aptitudinem reciperet per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur animam nostram indigere sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad considerandа ea, quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere: quia huiusmodi excitatio non videtur animae necessaria, nisi quantum est consopita (secundum Platonicos) quodammodo et obliviosa, propter unionem ad corpus: et sic sensus non proficerent animae intellectivae, nisi ad tollendum impedimentum, quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum, quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur secundum Avicennam, sensus esse animae necessarios, quia iis excitetur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipiat species; hoc quidem non sufficit, quia si in natura animae est, ut intelligat per species ab intelligentia agente effluentes, sequeretur ut quandoque anima posset se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut converteret se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. Unde dicendum est species intelligibiles, quibus anima nostra intelligat, non effluere a formis separatis [1].

Species intelligibiles, quas intellectus noster participat, remote quidem reducuntur in Deum, qui est principium per suam essentiam intelligibile; non tamen proxime [2].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 4.

[2] Ibid. ad 1 et ad 3. Cfr. q. 79, a. 4.

779. Species intelligibiles non oriuntur a solis phantasmatis et a rebus sensibilibus. Circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit nullam esse aliam causam cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi quum ab his corporibus, quae cogitamus, veniant atque intrent imagines in animas nostras. et cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit cognitionem intellectualem non fieri propter immutationem intellectus a sensibilibus, sed propter participationem formarum intelligibilium separatarum; sensum etiam posuit virtutem quandam ex se operantem. Unde nec ipse sensus, quum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit: posuit enim cum Platone, intellectum differre a sensu; sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita ut Sentire non sit animae actus tantum, sed coniuncti. Et similiter praecepit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens, sensibilia, quae sint extra animam, causare aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur impressione sensibilium in sensum; non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem sine communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est nobilius patiente; non tamen ita, ut intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit. sed requiritur illud

superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, quod facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, ut fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici sensibilem cognitionem esse totalem et perfectam causam intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo esse materiam causae [1].

780. **Species intelligibilis et ab intellectu agente et a phantasmate producitur.** Phantasma concurrit dupliciter: Priore modo tanquam materia causae. Sicut enim in obiecto visus est aliquid materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae, sed complementum formale visibilis, ut visibile est, est ex parte lucis, qua efficitur, ut id, quod est visibile in potentia, fiat visibile in actu, ita etiam obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in Esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis et secundum suam formam habet, ut sit perfectio in actu intellectus possibilis [2].

Altero modo concurrit phantasma tanquam agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens tanquam agens principale et primum. Ideo enim phantasmata dicuntur illuminari ab intellectu agente, quia phantasmata ex virtute intellectus agentis fiunt habilia, ut ab iis species intelligibiles abstrahantur sive ut hae ab illis virtute intellectus agentis simul concurrentis producantur, quibus intervenientibus intellectus possibilis consideret naturas rerum in universali, omissis conditionibus individuantibus, sicut pars sensitiva ex coniunctione cum intellectu efficitur virtuosior ad agendum. Atque ita evenit, ut actionis utriusque agentis effectus relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterutrius tantum. Nam intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum; praeterquam quod species intelligibilis est a phantasmate secundum suum Esse materiale, sed ab intellectu agente secundum suum Esse formale, i. e. ut est intelligibile in actu [3].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 6. [2] Ibid.; 2 dist. 20, q. 2, a. 2 ad 2.
[3] Id. S. theol. 1, q. 84, a. 6 ad 2 et 3; q. 85, a. 1 ad 4 et 5; Summa c. gent. l. 2, c. 77; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 6; Quodlib. 8, a. 3

Probe observandum est igitur de intellectu agente, hunc comcomparari lumini, quia, sicut lumen necessarium est ad videndum, ita intellectus agens ad intelligendum, licet non eodem modo. Phantasmata dicuntur illuminari ab intellectu agente, quatenus ex coniunctione cum illo redduntur virtuosiora ad agendum. Intellectus agens ex hac coniunctione secundum diversitatem phantasmatum diversas species intelligibiles producit [1].

De phantasmatis observandum est, haec aliqua ratione agere posse in intellectum possibilem non virtute propria, sed virtute intellectus agentis sibi coniuncta [2]. Et licet phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet, ut in intellectu similitudinem rei singularis producat, quia non agit ut phantasma est, sed ratione naturae et formae latentis in phantasmate [3]. Neque obicias speciem intelligibilem, utpote immaterialiorem phantasmate, ab hoc effici nullo modo posse. Nam fieri potest, ut effectus sit sua causa immaterialior, quum causa agit, quatenus participat proprietatem naturae superioris et agit ad diffundendam similitudinem formae [4]. Neque putes intellectum possibilem, utpote rem nobiliorem a phantasmate ignobiliore pati non posse. Quamvis enim intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma, est tamen secundum quid ignobilior. Nam phantasma actu est alicuius rei similitudo, intellectus autem possibilis potentia tantum.

Atque his dictis satis perspicuum est, quid ad dubitationes varias sit respondendum.

Dices 1°: Res speciesve sensibiles nullo modo in intellectum agere possunt. — *Resp.:* Formae a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus lumine intellectus agentis immateriales redduntur et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt [5].

Dices 2°: Obiectum intellectus est quidditas; sed haec nullo modo sensu percipitur, nec phantasmate repraesentatur; ergo species intelligibiles non producuntur a phantasmatis. — *Resp.:* Circa idem obiectum versantur virtus superior et inferior; non similiter, sed virtus superior sublimius. Unde sensus non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus. Sensus a forma, quae a rebus accipitur, manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Quam ob rem cognitio mentis a sensu originem habere

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 2 ad 2; q. 85, a. 1 ad 4.
[2] Ibid. q. 84, a. 6. [3] Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 5; q. 8, a. 11.
[4] Ibid. q. 5 de pot. a. 8; 2 dist. 20, q. 2, a. 2 ad 2.
[5] Id. Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 1.

dicitur, non quod sensus ea omnia apprehendat, quae mens cognoscit; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum [1].

Dices 3°: Species, quae a sensibilibus accipitur, nullo modo movere potest intellectum possibilem; ergo intellectus possibilis species intelligibiles a phantasmatibus recipere non potest. — *Resp.:* Formae actu intelligibiles sunt solum in intellectu possibili. In receptione, qua hic intellectus species rerum accipit a phantasmatis, phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium, intellectus agens autem sicut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterutrius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudinem rerum determinatarum ex cognitione phantasmatum [2].

Dices 4°: Nunquam effectus se extendunt ultra virtutem suae causae. Sed species intelligibiles se extendunt ultra virtutem phantasmatum. Ergo phantasmata non possunt esse causa istarum specierum. — *Resp.:* Cognitio sensitiva non est causa tota cognitionis intellectualis [3].

Dices 5°: Intellectus est universalium; phantasma vero est similitudo rei corporalis et singularis; ergo intellectus non intelligit convertendo se ad phantasmata. — *Resp.:* Anima dum intelligit convertendo se ad phantasmata, non habet pro obiecto ipsum phantasma, sed ipsam naturam universalem, quam tamen quia speculatur in particulari exsistentem, ideo dicitur suum obiectum intelligere, convertendo se ad phantasmata [4].

781. **Intellectus humanus non potest actu intelligere, nisi se convertendo ad phantasmata.** Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia quum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, ad hoc ut intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiri actum imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impediri hominem ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit.

Secundo, quia hoc quilibet in se ipso experiri potest, quando aliquis conetur aliquid intelligere, formare eum sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 2. [2] Ibid. ad 7.
[3] Id. S. theol. 1, q. 84, a. 6 ad 3. [4] Ibid. a. 7. Cfr. Opusc. 43, c. 6.

intelligere studet. Et inde est etiam, quod, quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali exsistens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, ut in aliquo individuo exsistat, quod non est sine materia corporali; sicut de ratione naturae *lapidis* est, ut sit in hoc lapide, et de ratione naturae *equi* est, ut sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cuiuscunque rei materialis cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari exsistens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc, ut intellectus intelligat suum obiectum proprium, ut convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari exsistentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret, ut intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata[1].

Ut igitur intellectus humanus a rebus materialibus primas ideas acquirat, non solum sensatio externa requiritur, sed etiam repraesentatio interna, quae phantasma vocatur.

Id apparet a) ex necessitate organi sensus interni ad acquirendas ideas: b) ex evolutione sensus interni requisita in infantibus: c) ex relatione inter sensus externos, sensum internum, intellectum.

Sensus internus, quum sit minus materialis quam sensus externi, est ex natura sua medius inter hos et intellectum. Primo agit sensus externus, deinde sensus internus, tandem intellectus. Sensus internus proponit obiectum immaterialius quam sensus externus. Munus generale iuvandi intellectum ad omnem eius

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7. Cfr. Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 9 ad 22; q. de an. a. 15; q. 10 de verit. a. 2 ad 7; 2 dist. 20, q. 2, a. 2; 3 dist. 31, q. 2, a. 4; Compend. theol. c. 82.

operationem ad sensus externos spectare non potest, sed tantum ad sensum internum.

Dices 1°: Intellectus fit in actu propter speciem intelligibilem, qua informatur; ergo ad intelligendum non oportet, ut se convertat ad phantasmata. — *Resp.:* Aquinas primo ex experientia declarat, ad intelligendum homini conversionem ad phantasmata esse necessariam; et tum huius rei rationem investigat. Species intelligibiles, quae conservantur in intellectu possibili, sunt habituales. Ut intelligamus actu, oportet, ut iis utamur secundum quod convenit rebus, quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus exsistentes. Atque ad id conversio ad phantasmata est necessaria [1].

Dices 2°: Incorporalium nulla sunt phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset quidquam intelligere, nisi converteretur ad phantasmata, non posset intelligere quidpiam incorporeum: intelligimus autem veritatem ipsam et Deum et angelos. — *Resp.:* Incorporea cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata, sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem. Alias autem incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus, nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia. Unde nobis necesse est converti ad phantasmata corporum, licet ipsarum non sint phantasmata [2].

Dices 3°: Anima separata a corpore intelligere potest sine phantasmatis; sed status animae corpori coniunctae perfectior est, quam animae separatae: pars enim quaelibet perfectior est in suo toto, quam extra totum. Ergo anima etiam coniuncta sine phantasmate potest intelligere. — *Resp.:* Status coniunctionis est animae naturalis; status autem separationis est praeter naturam. Unde simpliciter dicendum est animam naturaliter intelligere non posse sine conversione ad phantasmata [3].

Atque his de doctrina Aquinatis propositis iam ad confutandas doctrinas falsas veniamus.

SECTIO PRIMA.

De ortu idearum ex praeceptis Sensualismi.

782. **Adversarii varii generis.** Hoc loco indicandi sunt:

1. Materialistae, qui eventus intellectuales eodem modo, quo eventus physicos et chemicos, affectiones solius materiae esse volunt. Huic errori inhaesit praecipue praeter Atomistas veteres (Leucippum, Democritum, Epicurum) Thomas Hobbes (Log. n. 55 et 1619). Inter eos Materialistas, qui de rebus psychologicis scripserunt, eminent Lud. Feuerbach et Henr. Czolbe.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7 ad 1. [2] Ibid. ad 3.
[3] Id. S. theol. 1, q. 89, a. 1 et 2 ad 1.

2. Illi, qui proprie Sensualistae vocantur. Qui omnem cognitionem intellectualem ex sensibus trahi volunt, sed Materialismi placita horrent.

A Sensualistis vix ac ne vix quidem differunt, quos Sensistas vocant. Qui omnem intellectionem ex sensationibus evolvi docent.

John Locke (Log. n. 60 et 1622) docuit ex experientia externa sive sensatione, et experientia interna sive reflexione hauriri ideas simplices; ex his ideis passive receptis ab intellectu formari active ideas complexas per combinationem, comparationem, separationem [1].

Condillac (Log. n. 67 et 1625) docuit ex solis componendis et resolvendis sensationibus, quas ideas vocat, omnes nostras cognitiones repetendas esse. Ad hunc processum nullam requiri activitatem mentis, sed omnia fieri per naturam. Ideas abstractas et generales negat esse quidquam praeter solas determinationes, quibus significentur partes rerum singularium.

P. Laromiguière praeter sensibilitatem, quae esset potentia omni ex parte passiva, agnovit intellectum, qui tanquam potentia activa tantummodo circa sensationes versaretur. Huic tres actus esse dixit: attentionem, comparationem, ratiocinium; comparationem constitui attentione duplici; ratiocinium autem comparatione duplici.

David Hume (Log. n. 66 et 1627) repraesentationes fortiores et debiliores distinguit; fortiores nasci in nobis subito post habitas impressiones; debiliores fortiorum reliquias esse et imagines; has vocari „ideas“.

3. Illi, qui in Empirismo (Positivismo, Relativismo, Agnosticismo) haerentes negant a nobis quidquam cognosci posse praeter phaenomena sensibilia.

Aug. Comte (Log. n. 85 et 1630) negat quidpiam ab homine de ipsis rerum essentiis et causis phaenomenorum sciri posse. Omnes nostras cognitiones hauriri integras et totas ex rebus accurate observatis. Oportere ut omnis nostra scientia sit positiva sive realis, i. e. unice innixa experientiae sensili, ut sit certa et exacta, i. e. innixa computis mathematicis, ut sit relativa, i. e. haerens in sensibilibus rerum relationibus.

[1] Cfr. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg i. Br. 1892.

J. Stuart Mill (Log. n. 86 et 1631) placitis Lockii imbutus omnem cognitionem humanam ex sola sensatione trahendam esse duxit, sensationem vero nihil esse nisi perceptionem affectionum subiectivarum. Leges universales habere fundamenta sua in sola inductione per simplicem enumerationem. Universalitatem in eo positam esse, ut contrarium alicuius axiomatis appareat imperceptibile. Hanc imperceptibilitatem ex sola consuetudine ortam esse.

Consimiliter philosophatus est H. Spencer. Omnem nostram cognitionem haerere in vanis apparentiis vel potius in relationibus, quibus singula phaenomena inter se connecterentur. Axiomata intelligentiae oriri ex singulis impressionibus recognitis et inter se additis. Omnem generatim intelligentiam evolvi ex sensationibus. Extra nos atque etiam intra nos aliquid exsistere dicitur, quod a nobis plane ignoretur. Ignotum illud agere in nos duplici modo: vividiore, et hoc modo nasci in nobis repraesentationem mundi externi; infirmiore, et hoc modo oriri repraesentationem ipsius Ego.

Phaenomena illius Non-Ego (ut sunt res chemicae et physicae) per obscuram quandam metamorphosim transformari docet Spencer in phaenomena ipsius Ego (ut sunt sensationes, affectiones, cogitationes). Evolutionem aliquam doctis verbis describit Spencer, quae fundamenta non habet, nisi in phantasia auctoris[1].

George John Romanes magno scientiae apparatu declarare studet, qua ratione facultates omnes hominis psychicae ex viribus beluinis ortae sint[2].

Is assumpta evolutione continua in tota natura organica quoad statum tum morphologicum tum psychologicum excepto unico intellectu humano, ad hunc ultimum ipsam extendere conatur, ita ut omnis differentia specifica inter hominem et beluam exstinguatur. Systema auctoris his fere continetur:

Si consideratur quaestio proposita a priori, non videtur differentia specifica admittenda esse. Mirum enim esset, si illa prorsus continua evolutio, quae in natura observatur, in solo homine stetisset, et eo mirabilius, quia iterum in ipso homine continua invenitur evolutio ingenii et facultatis cognoscitivae. Deinde in inferioribus gradibus evolutionis ipsa intelligentia humana percurrit, ut experientia constat, scalam facultatum omnino correspondentem „speciebus psychologicis“ regni animalium brutorum, ita ut nulla appareat differentia psychologica usque ad illum gradum evolutionis, qui homini proprius est. Haec argumenta a priori tam valida sunt, ut non admittenda sit differentia specifica, nisi positive probetur.

[1] Haec et similia permultis verbis proponit Spencer in opere suo: First Principles.

[2] Ita in opere: Mental Evolution in Man, origin of human faculty. London 1888.

Deinde demonstratio a posteriori instituitur enumerando, quibus conveniunt, refutando, quibus differre dicuntur homo et animalia bruta.

Iam si considerantur emotiones sive affectus, instinctus et volitiones, vix quisquam identitatem eorum in beluis et hominibus in dubium vocabit, si excipiuntur illae volitiones, quae libertate praeditae esse dicuntur. — Inter illa, quae demonstrent differentiam specificam, serio tantum adduci possunt illae facultates intellectuales, quae cum conscientia coniunctae sunt. Ad has ergo inquisitio est dirigenda.

Ut hoc praestetur, fundamentalis proponitur divisio idearum, quae ex experientia deducitur. Ideae (quae intelliguntur „omnes productiones imaginationis a simplici memoria impressionis sensualis usque ad effectum generalisationis maxime abstrusae“ [1]) sunt: 1. perceptiones sive menti inhaerentes imagines particulares praeteritarum sensualium impressionum, quae secundum omnium consensum beluis et hominibus sunt communes; 2. receptiones sive eae, quae ab Aristotelicis appellantur imagines communes. Etiam hae ideae „secundum consensum universalem communes sunt brutis et hominibus“; 3. conceptiones, quas psychologi omnes negant adesse in beluis et generatim vocantur ideae generales, abstractae, notionales. Intelligit autem auctor non propriam universalitatem, quum Nominalismo inhaereus hanc vocibus tantum attribuat. „Nobis enim observantibus multa obiecta repraesentare certam qualitatem communem, conveniens esse videtur, huic qualitati nomen dare, et hoc facto de hac qualitate iam loquimur in abstracto aut ut separata de omni obiecto individuali.“ [2] Hanc abstractionem symbolicam postea componere possumus cum aliis et ita efficere abstractionem magis universalem, qua iterum composita cum aliis sui generis magis magisque removemur a perceptione immediata et particulari.

Quum ergo unica differentia inter hominem et beluam sit in facultate „ideas transferendi in symbola et utendi his symbolis loco idearum“, lingua sive facultas faciendi signa philosophice inquirenda est. Quae quidem inquisitio demonstrat, discrimen inter hominem et beluam reponendum esse in eo, quod homo sermone (speech) utatur, non vero belua. Haec vero distinctio ultimatim deducenda est ex differentia psychologica et quidem ex ea, quod homo prae animalibus aptus sit, qui intendat propositionem (mean a proposition), quod fit in iudicio.

Iudicium autem ut iudicium est, non est homini ita proprium, ut evolutionem ex intelligentia beluarum excludat. Nam sicut in ordine idearum, ita in genere iudiciorum distinguendum est inter iudicium conceptuale et receptuale. Exemplum iudicii receptualis habes, si infans nomen canis transfert ad imaginem canis et hoc modo virtualiter affirmat (quamvis hoc non percipiat) similitudinem, quam percipit. — Iam si probatum est infantem aptum esse statuere veritatem, antequam statuere possit verum ut verum, ostensum habes, in historia psychologica uniuscuiusque entis humani primum esse praedicationem receptualem et secundarium iudicium proprium. Transitio a prima ad praedicationem proprie ita nominatam fit per accessum conscientiae, ad quam ergo quaestio de differentia essentiali inter hominem et beluam coartatur.

---

[1] In op. cit. p. 34. Cfr. Mental evolution in animals p. 118.

[2] L. c. p. 76.

Sed neque conscientia omnino a beluis abest, neque ita in utroque genere viventium differt, ut excludat evolutionem. Quod ut probet, ita procedit Romanes:

Etiam in beluis est certum genus activitatis internae, quae non totaliter dependeat a sensualibus excitationibus ab extra procuratis. „Nam phaenomena desiderii domicilii relicti (home-sickness), lugendi de absentibus amicis, somniandi, hallucinandi, rerum similium plane demonstrant, quod in nostris intelligentioribus animalibus domesticis inveniatur internus quidam (quamvis non intentionalis) ludus ideationum, in quo una imago excitat alteram, haec tertiam et ita porro sine ulla necessitate ullius associationis ab obiectis sensibus perceptis procuratae [1]. Hoc genus ideationis internae non coartatur ad imagines sensu perceptas, sed est saepe occupatum cum statu mentali aliorum animalium et versatur in cognitione, quod alia animalia apta sint hanc ipsam cognitionem de ipsorum statibus mentalibus acquirere. Assertio non indiget probatione, quum sit factum observationis universalis. Constat ergo beluam suam cognoscere individualitatem, non quidem qua talem, sed ut unum de genere sive in quantum est individuum alicuius generis (one of a kind). Hanc cognitionem exercet infans, quum de se loquitur in tertia persona. Iam vero in hoc statu gradus a cognitione ipsius cognoscentis non solum ut obiecti, sed etiam ut subiecti mutationum mentalium est facilis et inevitabilis. „Solum factum affigendi nomina statibus mentalibus concentrat attentionem in hos status: et si attentio ita habitualiter concentrata est, conditio quae est una necessaria, impleta est mentem aptam reddendi per memoriam statuum praecedentium, quae comparet praeteritas cum praesentibus atque ita attingat apprehensionem continuitatis inter ipsius status, in quo vera cognitio introspectiva sive conscientia sui ipsius consistit." [2] Ergo ipse adventus conscientiae in homine est processus gradualis.

Si autem hoc probatum est, etiam ibi, ubi facultas statuendi verum transgreditur in facultatem statuendi verum u t verum, admittenda est continua series gradationum connectens unam facultatem cum altera. Usque ad illum gradum, ubi haec series gradationum incipit, mens infantis non distinguitur psychologice a mente beluae. Absurdum autem et omnino contradictorium est dicere, usque ad illum terminum quidem adesse identitatem, sed tum intelligentiam humanam distinctam fieri a cognitione beluae. Hoc enim esset dicere, hominis cognitionem specifice distinctam fieri a suo ipsius praecedenti statu.

4. Empirismi placita praecipua reperies iam in philosophia Graeca apud Protagoram (Log. n. 27 et 569 II) et Empedoclem (Log. n. 24).

Nostro tempore fulcrum et fautor et instaurator praecipuus Empirismi exstitit Kant (Log. n. 69 et 832) docens nos cognoscere tantum phaenomena a nobis secundum formas sensibilitatis, categorias, ideas constructa atque conficta.

783. **Rationes dubitandi.** Videtur aliquod Sensualismi genus admittendum esse. Nam (1.) intellectus a sensu non praerupto intervallo distinguitur, sed

[1] L. c. p. 406 sq. [2] L. c. p. 206.

phaenomena sensus paullatim transeunt in phaenomena intellectus: ita ut certum limitem separantem vix quis indicare possit.

(2.) Simile simili cognoscitur; sed ab intellectu cognoscuntur sensibilia et materialia; ergo intellectus nihil aliud esse potest, quam sensus transformatus.

(3.) Sensualismus eo principio nititur, ut nihil sit in intellectu, quod non fuerit in sensu. Atqui hoc principium verum est et indubitatum.

(4.) Posita activitate rerum sensibilium in intellectum omnes nostrae ideae facile explicantur.

784. **Dico:** Sensualismus reiciendus est, quocunque modo proponitur. Sensualismus id sibi proprium habet, ut cognitiones omnes, quas homo habet, ex sola trahat experientia sensili atque in hac experientia sistat, nihilque admittat ut verum et reale, nisi quod sensu perceperimus. Atqui plurima sunt certa et vera, quae tamen nullo sensu percepta sunt. In hoc genere sunt conceptus universales, axiomata generalia vel veritates universales, principium causalitatis, ipsa veritas et bonitas et pulchritudo, ordo religiosus, moralis, socialis, sescenta alia.

Vel sic: Sensualismus delet discrimen, quod est inter intellectum et sensum. Atqui discrimen hoc cogitanti cuique aperte manifestum est. Ex iis enim, quae in Logica (n. 688 et 862, 5) et in priore parte Psychologiae (n. 88) constituta sunt, apparet sensum non cognoscere nisi singularia secundum horum impressionem in aliquo organo; contra intellectum cognoscere in rebus singularibus etiam quidditatem et Esse et naturam universalem; sensum versari tantum in rebus materialibus; contra intellectum pervenire etiam ad concipiendas res immateriales.

Unde ad rem accommodate Aquinas: „Haec est, inquit, differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod Sentire est aliquid corporeum; non enim operatio sensus est sine organo corporali: Intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum.“ [1]

Et intellectus definitus est, ut sit facultas cognoscendi a nullo organo materiali intrinsecus pendens, qua sub rationibus transcendentalibus et universalibus ipsum Esse rerum apprehendatur et iudicetur, idque non solum rerum materialium, sed etiam immaterialium. Sensus vero est facultas cognoscendi ab organo materiali intrinsecus pendens, qua non apprehenditur ipsum Esse rerum secundum se, sed res materiales eaeque solae repraesentantur secundum suam in organismo impressionem praesentem vel praeteritam.

Idipsum declaratur ex consideratione virtutis appetitivae in homine. Si cognitio humana tota haeret in rebus sensibilibus, consequens est, ut neque appetitio in homine ambitum harum rerum transcendat; nam facultati cognoscitivae respondet appe-

[1] S. Thomas, De an. l. 3, lect. 4. Cfr. Summa c. gent. l. 2, c. 66.

titiva. Atqui res aperta est, appetitionem in hominibus multifariam multisque modis res sensibiles transcendere (n. 88).

Itaque reiectus est Materialismus, quum omnis cognitio efficiatur secundum leges, quae legibus mechanicis contrariae sunt (n. 131).

Reiectus est omnis species Sensualismi, Empirismi, quum fieri non possit, ut intellectio exoriatur ex sola cognitione, quae sensitiva sit, eiusve transformatione. Id videbit, quicunque utriusque cognitionis obiectum diligenter perscrutari velit. Praeterea fieri non potest, ut una cognitio transformetur in aliam, quae notas habet omnino oppositas.

Neque iuvat, reflexionem Lockianam in auxilium vocare. Nam reflexione homo nihil aliud acquirere potest nisi repraesentationem rerum sensu perceptarum vel ipsarum operationum sensilium.

Quodsi Locke praecipit, ideas nasci ex sola collectione singularium secundum similitudinem externam perceptorum, hae „ideae" non erunt ideae, sed imagines communes phantasiae (Log. n. 1624).

785. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Limites inter intellectum et sensum suis locis certi indicati sunt. Attamen legem continuitatis (Log. n. 706 et 946) etiam hac in re vigere, omnino certum est.

(Ad 2.) Intellectus incipit a cognitis rebus singularibus et materialibus atque ad cognoscenda universalia et immaterialia progreditur.

(Ad 3.) Principium istud: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" vim variam significandi habet. Verum est, ut intelligitur ab Aristotelicis (Log. n. 855); reiciendum est, ut intelligitur a Sensualistis.

(Ad 4.) Activitate rerum materialium et sensibilium nihil produci potest praeter effectus materiales et sensibiles; hi vero ab effectibus intelligibilibus omnino differunt. Res mundi sensibilis a nobis percipiuntur facultatibus organicis. Ideae a facultate non organica sive spirituali vel immateriali petendae sunt. Sed res organica vel materialis facultates immateriales mutare non potest. Neque obiectum materiali organo repraesentatum potest speciem imprimere in potentiam immaterialem.

Et omnis potentia cognoscitiva, quae determinationis indiget, repraesentationem sui obiecti accipere debet; unde intellectus a principio determinante accipere debet repraesentationem essentiae et rerum universalium; hanc vero a rebus organicis vel materialibus accipere non potest.

SECTIO SECUNDA.

De ideis innatis.

786. **Sententiae adversariae.** Sunt, qui arbitrentur intellectum humanum ex prima sua origine continere in se sive habitu sive virtute species et notiones rerum congenitas. Nos intellectum

nostrum ad ideas progrediente tempore ex rebus sensibilibus acquirendas in potestate esse scimus.

Ob varias rationes ab adversariis nostris aliis alia magno ingenio excogitata sunt systemata.

I. Systema Platonis (Log. n. 29 et 710). Haec doctrina duobus principiis innititur: animum nostrum esse purum spiritum, et simile cognosci simili. Ex priore principio inferebat a) animae nostrae ab origine perfectam illam et expeditam fuisse scientiam, quae naturae spiritus puri conveniret; b) animae cum corpore unionem non naturalem esse, sed violentam, hinc rationem poenae habere ad culpam ante commissam consequentis (n. 6). Itaque memoriam et scientiam Plato recordationem esse vult superioris vitae.

Ex altero autem principio (simile cognosci simili) Plato, quum ex una parte videret cognitiones nostras spirituales esse et universales, et de rebus certis, intelligibilibus atque perpetuis, ex altera vero parte Heracliteis opinationibus imbutus (Log. n. 23 et 29) in rebus sensibilibus nihil plane esse stabile, e contrario omnia penitus mutabilia et inconstantia arbitraretur, duos docebat esse mundos inter se separatos, unum intelligibilem, sensibilem alterum; de illo veram esse scientiam, de hoc debilem tantum opinionem. Animam nostram habere rerum ideas ex rebus sensibilibus non posse. Sed animas humanas extra corpora procreatas esse, hausisseque in statu illo praeterito notiones rerum ex ideis aeternis; antea eas beatas in astris vixisse; postea vero, quum propter scelera commissa his mortalibus corporibus illaberentur, inditas illas rerum imagines secum ferre; ita tamen, ut omnis cognitio propter crassae concretaeque materiae commercium atque insolentiam oblineretur vel oblivione sopiretur, accedentibus autem phantasmatis excitata revivisceret. Nos ergo, quum aliquid discamus, non simpliciter discere, sed potius recordari vult, neque novam nos acquirere scientiam, sed ante habitae reminisci arbitratur (Log. n. 1039).

787. II. Systema Cartesii (Log. n. 57 et 1633). Ipsum Cartesium quod attinet[1], frustra in eius scriptis de ideis claram et cohaerentem doctrinam quaeres. Nihil unquam dixit de ulla

[1] Scripsit Cartesius de hac re in Medit. 3, p. 16—22; 5, p. 33 ad fin.; In Respons. ad primas object. p. 53; In Notis ad programma Belgicum p. 184—186 ad art. 12. 13. 14 (edit. Amstelod. 1678).

specie intelligibili, quae a potentia intellectuali diversa esset hancque potentiam informaret. Unde non sine veritate (in illis „Notis in Programma Belgicum") negavit se unquam scripsisse vel indicavisse, mentem indigere ideis innatis, quae essent quidpiam a facultate cogitandi diversum. Facultatem cogitandi idem esse dicit, atque actualem cogitationem, hanc innatam esse eo modo, quo *generositas* vel *podagra* quibusdam familiis innata sit, quarum infantes cum quadam dispositione sive facultate ad status illos nascantur. Fieri non posse, ut ideas ex rebus ipsis acquiramus, quibus ideis intellectus informetur, sed a rebus id tantum esse petendum, ut menti occasionem dent efformandi ideas facultate sibi innata; ideas ipsas ex nostra trahi cogitatione, ita ut nihil sit in ideis nostris, quod menti innatum non fuerit. (Excipit tamen Cartesius conditiones illas, quae ad experientiam spectant, in quibus videlicet iudicemus, has vel illas ideas, quas cogitationi nostrae praesentes habemus, ad res aliquas extra nos positas referri.)

Ideam videtur Cartesius intelligere conceptum obiectivum. In responsione enim ad primas obiectiones dicit: „Scripsi ideam esse ipsam rem cogitatam, quatenus est obiective in intellectu"; „si autem de idea *solis* quaeratur quid sit, et respondeatur, illam esse rem cogitatam, quatenus est obiective in intellectu, nemo intelliget esse ipsum solem, quatenus in eo extrinseca ista denominatio est" (quod nempe operationem intellectus per modum obiecti terminet); et „esse obiective in intellectu significat . . . in intellectu eo modo esse, quo solent eius obiecta; qui [sane essendi modus longe imperfectior est quam ille, quo res extra intellectum exsistunt; sed non idcirco plane nihil est".

Ideam Dei (in Meditationibus l. c.) a Deo productam esse docet, quia plus realitatis habeat, quam nos efficere possimus.

Quibus ex dictis apparet, eam fuisse Cartesii in quaestione de origine idearum sententiam, ut quaeratur, quae sit causa productrix illorum conceptuum obiectivorum. Et hoc modo Cartesius ideas in adventicias, factitias, innatas divisit.

Cartesiani apertius quam ipse Cartesius ponunt rerum immaterialium, praesertim Dei, ideas tanquam formas repraesentativas nobis innatas esse; nosque earum perceptionem habitualem continenter habere dicunt ita, ut, si adhibeatur attentio, illae ideae menti praesentes fiant. Neque sine ratione id affirmare illi sibi videntur. Nam cogitatione actuali dicunt essentiam mentis humanae constitui; cogitatio autem omissis ideis esse non potest; mens ergo a principio creationis suae quibusdam ideis imbuta

est: quae ergo non sunt factitiae, neque ministerio sensuum acquisitae; sed innatae, et ad integritatem sive essentiam naturae nostrae rationalis pertinent. Huius generis ideae sunt exsistentiae propriae, iusti et iniusti in genere, boni et mali, Dei, illae denique omnes, quibus innituntur generalia scientiae humanae principia et prima legis naturalis praecepta, ut sunt: Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, vel: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

Scholion. Reperies, qui etiam Kantium in sententia Cartesiana haesisse putent. Verum id minus recte quidem. Id enim, quod Kant nobis innatum esse voluit, ad iudicium potius spectat, quam ad ideas; et formis continetur, quibus posita aliqua materia excitante ut conditione requisita omne id construatur, quod cognitionibus nostris obiective formaliter repraesentetur. Id, quod est in iudiciis nostris universale et necessarium, dicit esse a priori sive a mente nostra. A mente nostra quoque esse formas duas sensibilitatis: spatium et tempus, quae sint intuitiones; et dicuntur purae, quia sunt a priori sive a mente nostra. Systema Kantianum in Logica satis confutavimus.

788. III. Systema Leibnizii (Log. n. 69 et 1644). Existimavit Leibnizius fieri non posse, ut ulla res in aliam ageret, aliamque intrinsecus immutaret, omnem animae nostrae mutationem, omnemque cognitionum varietatem sponte nasci dixit ex originaria ipsius mentis constitutione ita quidem, ut status antecedens sit ratio adaequate sufficiens status subsequentis, et anima propter harmoniam a Deo initio stabilitam rebus eventibusque externis summa consensione conformaretur [1]. Hinc auctore Leibnizio, non solum cogitationum praeteritarum semper reminiscimur, quum cogitamus (id quod placuit Platoni), sed etiam omnes futuras cogitationes confuso modo praesentimus [2].

789. IV. Systema Rosminii. Negat Rosmini nostras ideas omnes a rebus acquisitas esse, eo quod neque iudicio neque abstractione acquiri possint. Iudicium, inquit, ideas iam supponit, atque etiam abstractio versatur in obiectis praecognitis, a quibus abstrahatur, quidquid abstrahitur. Est ergo necessitas, ut nonnullas ideas ponatur esse innatas.

[1] Cfr. edit. Erdm. p. 107, col. 2; p. 127, n. 13. 14; p. 133. 134. 705. 745.
[2] Ibid. p. 137.

Deinde instituta idearum nostrarum analysi, deprehendit Rosmini, in iis omnibus ideam entis indeterminatam contineri, adiectasque determinationes nihil esse nisi ipsam ideam entis determinatam. Determinationibus autem additis ens limitari aut totum, aut ex parte tantum; ideas ex toto determinatas appellari concretas, reliquas vocari abstractas.

Eum vero, qui originem idearum explicare voluerit, Rosmini duarum rerum rationem reddere iubet: a) quomodo habeamus ideam entis; b) qua via acceperimus determinationes, quas ens suscipere possit. Illam dicit innatam, has manifesto suggestas sensu.

Idearum igitur acquisitarum duplex causa est: idea entis et sensatio. Et omnis humana cognitio duplici elemento constat: uno formali, quod est a priori, et est idea entis maxime indeterminati, i. e. entis possibilis; altero materiali, quod est a posteriori, et determinationibus sensu oblatis continetur.

Prior causa, quae est idea entis, exhibet nobis aliquid necessarium et universale, et, quod est consequens, aliquid infinitum atque aeternum. Ex quo apparet, hanc ideam neque a sensationibus neque a propriae exsistentiae sensu oriri potuisse neque reflexione vel abstractione effici. Superest igitur, ut eam innatam esse putemus sive naturaliter insitam atque ab ipso Deo menti oblatam.

Altera causa, quae est sensatio (sive externa sive interna), exhibet nobis varias entis determinationes. Quum mens sensationes experitur, secum ipsa dicere potest: hic est unum ens certis determinationibus limitatum.

Ex sensatione formantur ideae universales duplici mentis operatione: universalizatione, quum mens ab exsistentia obiecti particularis omnino praecidit illudque obiectum considerat ut possibile; qua ratione efficiuntur ideae complete determinatae; altera mentis operatione, quae est abstractio, quum mens non solum ab exsistentia, sed etiam ab aliis rebus obiecto particulari inhaerentibus abstrahit, qua ratione efficiuntur ideae, quae sunt ex parte determinatae et ex parte indeterminatae.

Tandem quod reliquum est, de notione entis haec ab Rosmini proponuntur [1].

[1] Katholik 1888, Juni p. 603 et Juli p. 34.

1. In ordine rerum creatarum intellectui humano immediate manifestatur quiddam, quod divinum est, in se ipso, i. e. aliquid, quod ad divinam naturam pertinet.

2. Divinum illud, quod homini in natura manifestatur, nihil aliud est, quam Esse indeterminatum, quod omnibus notum est intelligentiis.

3. Illud enim Esse, quod homo intuetur, aliud esse non potest, nisi aliquid entis necessarii et aeterni, causae, quae creet, determinet, finiat omnia entia contingentia. Id vero ipse Deus est.

4. Et Esse illud indeterminatum sive Esse absolute primum possibile, quod est obiectum intuitionis nostrae, est actus initialis omnium entium, i. e. initium tam cognoscibilium quam subsistentium, non solum creaturarum, sed etiam ipsius Dei, ut is a nobis concipitur.

His breviter indicatis iam apparet Rosmini in illo Ontologismo haerere, qui recta ducit ad Pantheismum; qua de re mox dicturi sumus. Hoc loco id tantum prehendimus, quod ideam entis innatam esse docet.

Enarratis praecipuis de innatis ideis systematis, quaerendum est, quid de iis sit iudicandum.

Quaeritur:

quid de ideis innatis sentiendum sit.

790. **Rationes dubitandi.** Ponere ideas innatas necessarium esse videtur. Nam

(1.) ideae quum ampliores sint, ex sensationibus hauriri non possunt.

(2.) Ad naturam spiritus pertinet ut ideis innatis exornatus sit.

(3.) Ipsi Aristotelici aperte docent ideas innatas esse, atque idipsum ex philosophis christianis docent plurimi, quum de Dei cognitione dicunt. „Nemo, ut est apud S. Ioannem Damascenum, est mortalium, cui non hoc naturaliter insitum sit, ut Deum esse perspectum habeat[1]. Simili ratione Tertullianus exsistentiam Dei probat ex naturali testimonio animae nostrae[2].

(4.) Anima humana ad imaginem Dei creata est. Sed in sola facultate, quae sit omni cognitione privata, nulla est ratio imaginis expressae ad ipsam veritatem substantialem, quae est ipse Deus.

(5.) Deus quum creet res et conservet, continenter animam tangit; ergo ab anima cognoscitur.

791. **Thesis I: Nullae ideae innatae in negotio cognitionis humanae, ut id in praesenti vita absolvitur, admitti possunt.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Non negamus ex se fieri posse, ut cognitio absolvatur intercedentibus ideis innatis. Recte enim censent philosophi, in spiritibus puris a Deo creatis eam esse naturalem cognitionem, ut intellectus informatus sit „ideis innatis“.

[1] L. 1 de orthod. fide c. 1 et 3. [2] Apol. c. 17.

Praenota 2°. A singulis systematis supra indicatis mentem hoc loco avocamus; et rationibus generalibus statuimus nullas in cognitionibus humanis ideas innatas intervenire[1]. Neque tantum eos refutare volumus, qui cognitionem aliquam actualem nobis innatam esse volunt, sed illos etiam, qui intuitum aliquem habitualem nobis ab initio inesse dicunt, qui occasione sensationis ex se sponte in actum prosiliat.

792. Argumenta. *Arg. I* (ex naturali intellectus humani a sensu dependentia). Illi, qui a prima aetate visu vel auditu vel alio sensu carent, carent etiam notitia intellectuali et cognitione imaginaria earum rerum, quae illo sensu apprehenduntur. Si autem intellectui naturaliter inditae essent rerum ideae, illi non magis carerent illa notitia et imaginatione, quam aliquis, qui decurrente vita sua caecus vel surdus fieret.

Dices: Cognitio imaginaria nullo modo est causa specierum intelligibilium, sed conditio dumtaxat, sine qua non potest fieri ullus specierum innatarum usus. — *Resp.:* Per experientiam constat phantasmata in nobis oriri posse impellente intellectu. Cur igitur in caeco nato nunquam formantur phantasmata rerum visibilium?

Vel sic: Species innatae si insunt in anima, aut sunt praeter naturam et debitum inditae, aut secundum naturam et perfectionem animae humanae debitam. At species praeter naturam infusae finguntur gratis. Species vero si secundum animae naturam inditae essent, constituerent intellectum ut principium intelligendi a sensibus omnino independens. Nam intellectus speciebus innatis exstructus in usu harum specierum a sensu vel phantasia impediri non potest (nisi fortassis per accidens). Nulla enim forma in naturali sua operatione propter statum sibi connaturalem impediri potest.

Eiusmodi species innatae (eae saltem quae per se primo repraesentant spiritualia) non solum intrinsecus et entitative et subiective, sed etiam extrinsecus et in operatione et obiective ab omni organo et sensu et ab omni conversione ad phantasmata ex natura sunt independentes. Sicut species illae ex natura sua originem habent a sensu non pendentem, ita operationem habent sensibus non obnoxiam.

Quum intellectus sit solius animae ut subiecti (n. 264) et ex se phantasia non indigeat, si haberet innatas species proprias rerum spiritualium, phantasmate rei sensibilis ad res spirituales contemplandas indigere non posset.

Et quamvis intellectus speciebus innatis instructus movere possit phantasiam, ut ea obiecta, quorum sunt phantasmata, modo sibi accommodato repraesentet in iisque phantasmatis verum contemplari possit, nihilominus in rebus plane spiritualibus phantasmate uti non potest neque in ulla cognitione intellectuali intellectus ab imaginatione dependere potest. Unde iste intellectus iam in parvulo puero expeditum usum habere debet.

[1] Cfr. Matthae ab Aquasparta (inter opuscula Collegii S. Bonaventurae), De ratione cognoscendi p. 147—148.

Arg. II (ex natura animae humanae ut formae corporis) [1].

Debet esse ratio, ob quam animae humanae naturale est, ut sit per se et essentialiter corporis forma. Sed nulla huius rei ratio alia esse potest, nisi quia anima humana ex natura sua omnes suas notitias haurire debet ex rebus sensibilibus. Ergo nullae sunt ideae huic animae innatae.

Arg. III (ex defectu omnis scientiae innatae). Si innatae essent species, etiam innati essent habitus scientiae, quum in utrisque par sit ratio. Sed habitus scientiae innati non sunt. Secus enim proposita re qualibet, illico eius haberemus scientiam.

Puer ex ordine interrogatus ita, ut ex principiis naturaliter ab omnibus cognitis cogitando possit conclusionem efficere, respondet rectissime. Quum autem, qui interrogat, non ex principiis primis procedit, sed ante de conclusionibus remotioribus interrogat quam de prioribus egerit, puer nihil poterit respondere. Sicut in re priore responsio recta clare ostendit, hominem ex principiis ratiocinando colligere conclusiones, ita ignorantia in re secunda haud obscurius declarat, ab homine habitus scientiae innatos esse alienos. Nam positis, qui sunt in hoc genere, habitibus, conclusiones remotiores atque etiam remotissimae non minus notae omnibus ex natura essent, quam prima principia [2].

Confirmatur 1° (ex modo, quo homo notitias rerum acquirit). Si per hypothesim ponatur, animam nostram speciebus et notitiis rerum ex se carere, alio modo ad cognitionem actualem et rerum notitiam non perveniret, quam nunc revera pervenit. Ex quo apparet, animam reapse non habere illas species notitiasve innatas.

Confirmatur 2° (ex rerum ordine et lege continuitatis). Conveniens est, ut in rerum intellectualium ordine reperiatur etiam intellectus, qui sit rationis infimae. Sed eiusmodi intellectus est potentia nuda ad res a se distinctas cognoscendas, instructa tamen potentia abstractiva.

793. **Thesis II:** Falsum est systema Platonis [3].

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Postquam in thesi prima rationibus generalibus declaratum est, nulli idearum innatarum generi in cognitione humana locum esse, nunc ad singula systemata adversaria descendendum est, ut unum quodque propriis etiam rationibus confutetur.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 4; Quaest. disp. q. 13 de verit. a. 3 in corp. et ad 3.

[2] Id. S. theol. 1, q. 84, a. 3 ad 3.

[3] Ibid. a. 1 et 3; Quaest. disp. q. de spir. creat. a. 9 ad 6, a. 10 ad 8.

Praenota 2°. Primo occurrit nobis systema Platonicum, cuius praecepta ante (n. 786) proposita ad hunc locum spectant.

Argumenta. *Arg. I* (ex imbecillitate fundamentorum). Systema, quod formaliter nititur falsis fundamentis, falsum est. Sed fundamenta systematis Platonici falsa sunt. Falsum est enim, animam nostram esse spiritum purum, coniunctionemque animae cum corpore esse contra vel praeter naturam, et hinc non in bonum animae, sed poenalem et nocivam. – Falsum est, obiectum immediatum et proprium intellectus nostri esse ideas, sive separatas et in se subsistentes ille dixerit, sive id quod volunt alii, divinas (Log. n. 707).

Arg. II (ex ineptiis huius systematis propriis). Systema, quo cum necessario ineptiae sunt coniunctae, verum esse non potest.

1. Tanta oblivio prioris status felicitatis et cognitionis, quanta nos tenere dicitur, intelligi non potest.

2. Ideae Platonis eam cognitionem, quam habemus, praecipue rerum materialium, non explicant. Et scientiam nobis tribuunt, quam nos non habere, per experientiam certum est.

3. Intelligi non potest, quomodo corpus animae cognitionem ex speciebus innatis exsurgentem impedire possit. Anima enim, si in se ipsa iam species receptas habet, habet in se ipsa adaequatum suae cognitionis principium.

Obicies: Illud a nobis sciri non potest, quod nobis omnino ignotum est; nam servus fugitivus patri familias omnino ignotus ab hoc apprehendi non potest. Ergo scientia rerum nobis ingenita esse debet. — *Resp. Dist. ant.* Illud sciri non potest, quod est ignotum et in universali et in particulari, *conc. antec.*, quod est ignotum tantum in particulari, *nego ant.* . . . (Log. n. 1042). De scientia et servo isto fugitivo dispar est ratio, quum servus ponatur ignotus tum in universali, tum in particulari. Primo res obiectae potentiam sensitivam afficere solent et menti repraesentari a phantasia; hos vero terminos intellectus apprehendit lumine suo. Ex terminis deinde fiunt iudicia et ratiocinia.

794. **Thesis III:** Falsum est systema Cartesii et Cartesianorum.

Ad statum quaestionis. *Praenota* ea doctrinae Cartesianae capita, quae supra indicavimus (n. 787).

Argumenta. *Argumenta partis prioris* (quae est contra Cartesium).

Arg. I (ex necessitate ponendi species intelligibiles). Species intelligibiles ab intellectu distinctae sunt ad explicandam cognitionem humanam omnino necessariae (n. 749). Sed has Cartesius omnino negligit.

Arg. II (ex ambiguitate doctrinae Cartesianae). Id quod a Cartesio dicitur homini innatum esse, aut est sola facilitas subiectiva, qua ideas aliquas comparemus; aut est internus quidam habitus, ex quo sponte conceptus obiectivi enascantur.

Si prius, ea erit doctrina Cartesii, quum nos a natura habeamus tantam facilitatem acquirendi ideas, has ipsas ideas esse revera adventitias: et doctrinae de ideis verae locus saltem apertus est.

Si alterum, ea dicit Cartesius, quae cum experientia nostra atque etiam cum natura cognitionis pugnant. Repugnat enim, esse conceptus, qui sint primum et immediatum obiectum cognitum (n. 472).

Argumenta partis alterius (quae est contra Cartesianos).

Arg. I (ex natura cognitionis rerum sensibilium). Cognitio, quam nos de rebus sensibilibus habemus, non solum sensitiva est, sed etiam intellectiva. Haec vero cognitio aut dicitur fieri a solo Deo occasione sensationis, aut ipsa virtute mentis adiuvante sensatione. Si prius, est Occasionalismus, quem alibi (Phil. nat. n. 62) confutatum habemus. Si vero alterum, non apparet, cur non eadem virtute effici possint ideae reliquae, quae sint ordinis metaphysici et spiritualis. Si enim versantes in his rebus sensibilibus ex activa virtute nostra intelligimus realem rationem extensionis, impenetrabilitatis, aliarum rationum materialium, certe etiam realem rationem entis, substantiae, virtutis activae.

Arg. II (ex falsis fundamentis sententiae Cartesianae).

Cartesiani *dicunt 1°* essentiam mentis humanae in actuali cogitatione esse positam; ex quo concludunt, animam ne primo quidem exsistentiae suae exordio cogitatione omni destitutam esse; cogitationem vero sine idea esse non posse. — Sed *respondendum* est actualem cogitationem nulla ratione ad essentiam animae pertinere posse (n. 191).

Dicunt 2°: Sensus omnes ex se fallaces sunt neque nos de ulla re certos reddere possunt, nisi supposita cognitione Dei, qui non permittat nos propensione invincibili duci in errorem. — *Resp.:* Negandum est sensus ex se fallaces esse ita, ut omnem certitudinem trahant ex veracitate Dei prius cognita (Log. n. 621).

Dicunt 3°: Ad naturam hominis spectat sensus intimus propriae exsistentiae, qui cum invicto felicitatis desiderio coniunctus sit. Quomodo autem voluntas ferri possit in felicitatem, si in-

tellectus eam nulla ratione cognoscit? — *Resp.:* Ipsum desiderium actuale ad naturam humanam non spectat; sed facultas tantum, quae est subiective per naturam ad hoc desiderium inclinata; unde post positam cognitionem congruentem, facili negotio in actum transit.

Dicunt 4°: Anima ad Dei imaginem est condita. Quis autem huiusmodi imaginem in pura cogitandi facultate prorsus inani agnoscat? — *Resp.:* Anima humana est Dei imago, sed imperfecta, Deus est actus purus et perfectus. Anima autem est actus potentia mixtus et ad acquirendam ulteriorem perfectionem est in potentia.

Dices: Saltem idea Dei mentibus humanis insita est. „Neque enim illam, ut est apud Cartesium, a sensibus hausi; nec unquam non exspectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, quum istae res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; nec etiam a me afficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum." Repraesentat haec idea „substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua, quodcunque exstat, creatum est". — *Resp.:* Idea Dei quam habemus, non tam perfecta, tam clara et distincta est, quam dicunt adversarii; sed est tracta a creaturis per modum negationis et remotionis limitum atque imperfectionum.

795. **Thesis IV:** Falsum est systema Leibnizii.

Ad statum quaestionis, quae spectant, supra (n. 788) satis sunt exposita (Log. n. 1645).

Argumenta. *Arg. I* (ex imbecillitate fundamentorum). Inde proficiscitur Leibnizius in condendo suo systemate: nullam monadem ab alia monade accipere quidquam posse eo, quod nulla monas fenestras habeat et quod accidentia ab uno subiecto in aliud migrare non possint [1]. Ex quo ductus est, ut unionem inter animam et corpus in sola harmonia praestabilita posuerit (n. 299). Cuius positionis falsitatem suo loco exposuimus (n. 311, 2).

Arg. II (ex ineptiis in hoc systemate implicitis). 1. Si vera esset sententia Leibnizii, nullus unquam error contingere posset. Sed fatentem habemus Leibnizium, ante se homines omnes in errore versatos esse.

2. Systema hoc omnem ordinem dynamicum realem inter res tollit et in huius locum ordinem unice idealem substituit [2]; et praeterea unicuique monadi veram et actualem infinitatem tribuit [3].

[1] Monadol. n. 7. Syst. nouv. n. 13 et 14. [2] Monadol. n. 49—52.
[3] Ibid. n. 60. 65.

3. Ex doctrina Leibnizii nos, quales hic et nunc sumus, intrinsecus essemus inepti, qui in alia terrae parte vitam degeremus [1].

4. Nullus libero voluntatis humanae arbitrio locus in systemate Leibnizii relinquitur.

5. Rebus omnibus Leibnizius tribuit activitatem immanentem sive vitalem [2].

796. **Thesis V:** Rosmini de origine idearum opinio multiplici ex capite reicienda est.

Ad statum quaestionis determinandum ea satis sunt, quae supra (n. 789) diximus (cfr. Log. n. 731, cor. 6).

Argumenta. *Arg. I* (ex falsitate fundamentorum). In eo innititur Rosmini, quod idea entis indeterminati, utpote universalis et necessarii, hinc infiniti et aeterni abstractione a rebus contingentibus effici non possit; et quod abstractio omnis iam ponat obiectum praecognitum esse. Atqui id falsum est (cfr. Log. n. 1193 sqq.). Nam ens, quod in omni idea continetur et quod est primum, quod in rerum cognitione ab intellectu per abstractionem apprehenditur, putari potest esse universale, non tamen univoce; putari potest esse necessarium, quatenus spectatur entis possibilitas; atque etiam infinitum, non tamen simpliciter sive secundum realitatem, sed secundum quid dumtaxat sive secundum extensionem; et tandem aeternum non per affirmationem, sed per remotionem, quatenus possibilitas rerum ad nullum tempus quantumvis magnum est determinata. Ea vero idea entis optime per abstractionem a rebus hauriri potest.

Deinde ex mente Rosmini mens sensatione posita, in rebus illud Esse reale, quod est ipsis proprium, non apprehendit, et tamen notionem entis et exsistentiae ad res refert. Ergo „iudicia synthetica a priori“ instaurare oportebit. Iudicium enim illud, quo affirmo: „Id quod sentio, est vel exsistit“, subiecto praedicatum attribuit, non quia hoc illi convenire cognovi, sed quia ad id subiectiva necessitate cogor. Namque ex adversarii sententia ens, quod rebus applicatur, est aliquid ideale, quod in sensationis obiecto non percipitur, sed ante omnem experientiam naturali necessitate menti contuendum offertur.

[1] Monadol. n. 60.

[2] Réplique aux réflexions de Bayle. Apud Erdmann p. 184—186.

Et augetur Rosminianae positionis falsitas eo, quod auctor dixerit sensationes non esse rerum perceptiones, sed vanas subiecti affectiones.

Neque silentio praetereundum est, fieri non posse, ut ens ideale a sensatione determinetur. Ens ideale est in intellectu et sensatio est in organo; sed intellectus a facultate organica determinari non potest. Sed enucleatiore argumento id declarandum est.

Arg. II (ex inutilitate huius systematis). Idea entis indeterminati nullius ideae determinatae originem explicat. Nam ad accipiendas notiones inferiores ideam entis determinari dicunt aut aliqua sui ipsius evolutione aut ope sensationis. Sed neutrum fieri potest. Neque enim ex idea entis simplicissima minimaeque comprehensionis aliae ideae maioris comprehensionis evolvi possunt, neque idea entis, quae est in intellectu, ope sensationis determinari formaliter potest, ut novus oriatur conceptus.

Quod si *dicat* quispiam, praesente sensatione oriri in intellectu speciem intelligibilem entis determinati, *respondendum est,* eadem ratione ipsius entis notionem oriri posse. Si enim intellectus in phantasmate cognoscere potest rationem aliquam determinatam, potest etiam cognoscere rationem entis; et phantasma, si potest imprimere illam, potest et hanc.

Quinimmo si intellectus in ipso obiecto sensatione exhibito et in modis determinatis non videt rationem entis, iam idea entis et modi determinati pro intellectu obiective realis non est; hinc coniunctio entis cum sensatione non per cognitionem fieri potest, sed per caecum dumtaxat instinctum.

Arg. III (ex cognitionis humanae ad sensibilia coarctatione). Rosmini suum proponens systema nullius ideae originem explicat, nisi rei, quae impressionem in sensu efficiat. Ex quo fit, ut omnem nostram cognitionem solo ambitu rerum corporearum concludat.

Confirmatur ex consequentiis pantheisticis. Qui enim docet ens absolutum et ens in communi idem esse, is Pantheismum introducit [1].

797. **Respondenda** ad rationes dubitandi supra (n. 790) positas. *(Ad 1.)* Ideae non ex rebus sensibilibus hauriuntur totae ut sunt, sed ex iis dumtaxat deducuntur ope abstractionis.

[1] Cfr. Schiffini, Disp. metaph. n. 287.

Dices 1°: Ideae metaphysicae ambitum harum rerum materialium multum excedunt. Et ideae universales, necessariae, aeternae ex rebus deduci non possunt particularibus, caducis, contingentibus. Et quo pacto ideae, quae repraesentant Deum et perfectiones absolutas ex his rebus imperfectis et relativis deduci possint? — *Resp.:* Idearum universalitas, necessitas, aeternitas non latet formaliter in rebus singularibus, contingentibus, caducis, neque ex iis rebus ab intellectu hauritur, sed in istis rebus fundamenta dumtaxat habet et ab intellectu deducitur (Log. n. 716) cum naturali dependentia intellectus a rebus sensibilibus et a phantasmatis (Log. n. 855). Qua de re scite S. Greg. Naz.: „Ut nemo quantumvis festinans, umbram suam praetergredi potest; neque oculus cum rebus aspectabilibus coniungi sine interiecta luce et aëre . . ita fieri non potest, ut qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum rerum adminiculo cum iis rebus versentur, quae animo et ratione intelliguntur. Semper enim nostrum aliquid interveniet; quantumvis nostra mens ab iis rebus abstracta, quae sub aspectum cadunt, et in se ipsam collecta, cum rebus cognatis et oculorum aciem fugientibus commercium habere conetur.“ [1] De nonnullis ideis, quomodo oriantur ex contemplatione rerum sensibilium, diximus in Logica (Log. n. 862).

Nobis hoc loco praecipue ad Deum advertendus est animus, cuius imprimis conceptum adversarii innatum esse volunt. In manifestis est nos ex consideratis rebus sensibilibus ad efficiendam Dei cognitionem adduci. Quae res quum contingentes sint, nullo modo esse possent, nisi exsisteret Deus, ens necessarium. Et omnis generis perfectiones, quas Deo attribuimus, trahuntur ex rebus, quas experimur, omissis harum imperfectionibus (Log. n. 1421) [2].

Dices 2°: Ideae sunt perfectiores corporibus; ergo oriri non possunt nisi per creationem. — *Resp.:* Ideae sive cognitiones nostrae sunt quidem perfectiores corporibus ratione spiritualitatis, non tamen ratione subsistendi, ex qua deducitur creationis necessitas.

Dices 3°: Ut mens produceret ideas, prius deberet res cognoscere, et hoc modo prius habere ideas, quum eas produceret. — *Resp.:* Productio idearum nostrarum est operatio naturalis activitatis intellectus nostri, quae sequitur determinationem ab obiecto acceptam.

(Ad 2.) Ad naturam spiritus puri quidem pertinet, ut is ideis innatis exornatus sit; non vero ad naturam spiritus, qui ex natura sua est forma corporis.

Dices: Decet tamen Deum, ut hominem creet in statu perfecto. — *Resp.:* Deus homini oriundo eas perfectiones communicare debet, quae natura humana pro illo statu sibi expostulat; non vero omnino omnes. Est enim ex natura omnis entis naturalis viventis, ut multas perfectiones durante evolutione acquirat.

(Ad 3.) Si principia prima et etiam idea Dei saepe dicuntur innata esse, id dicitur ratione virtutis, inclinationis subiectivae, maximae facilitatis, qua nos sola natura duce propter quendam, quem vocant, sensum naturae communem (Log. n. 731 et 758) eiusmodi ideas et iudicia formamus. Quinimmo cum Aquinate dicere licet, in virtute intellectus agentis omnem scientiam nobis innatam esse (Log. n. 1076).

[1] De theol. orat. 2. [2] Cfr. Hontheim, Instit. theodic. p. 16.

(Ad 4.) „De ratione imaginis, ut est apud Aquinatem, sunt tria, scilicet, quod ibi sit similitudo; quod deducta sit vel expressa ex eo, cum quo est similitudo; et quod deducta sit in aliquo pertinente ad speciem vel signum speciei.“ [1] Quam ob rem „non quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur, sed expressissima similitudo, per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei“ [2]. Vere igitur anima humana est imago Dei, quamvis sit imperfecte tantum. Potest enim ratio imaginis vel in ipsa natura intellectuali spectari, vel in facultate operationeque naturam consequente. Si attenditur ipsa natura, entia intellectualia ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit Deo propinquius. Quod si facultas et operatio attenditur, „imitatur intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus se ipsum intelligit et amat; et imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum“. Quam ob rem imago Dei triplici ratione in homine considerari potest: uno modo, quia homo aptitudinem naturalem habet ad intelligendum et amandum Deum; secundo modo, quia homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed imperfecte; tertio modo, quia homo Deum actu cognoscit et amat, sed perfecte [3].

SECTIO TERTIA.

De Ontologismo originem idearum statuente.

798. **Enarratur Ontologismi opinatio** (Log. n. 77. 913 et 1679). Sicut Plato propter veritatis immutabilitatem, necessitatem, aeternitatem posuit, nos habere cognitiones nostras intellectuales ex assistentia sive communicatione idearum aeternarum, et sicut medio aevo ob rationes similes nonnulli ex Arabibus substantias intelligentes in auxilium vocaverunt, a quibus humanae menti ideae imprimerentur, ita recentiore aetate exstiterunt, qui dicerent, mentem humanam suas trahere ideas ex immediato Dei intuitu. Ideae, inquiunt, sunt aliquid necessarium, aeternum, increatum. Sed praeter Deum nihil reperies, quod increatum, aeternum, necessarium sit. Ergo obiectum primum et immediatum idearum nostrarum (velut entis, veri, boni) est ipse Deus, quatenus is est ens absolutum et omnium rerum creatarum exemplar. Distinguunt cognitionem directam et reflexam. Cognitionem Dei directam animae congenitam et essentialem esse dicunt, eamque esse ipsum lumen intellectuale quod ad intellectionem omnem sit necessarium. Nos huius cognitionis directae nullam habere conscientiam. Cognitionem Dei reflexam eam esse, quae ex consideratis rebus creatis comparetur. Quum enim hae res secundum ideas creatae sint, quas

[1] In epist. ad Coloss. c. 1, lect. 4.

[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 7.

[3] Id. S. theol. 1, q. 93, a. 2—8.

praeter conscientiam directe semper in Deo intueamur, eas ideas ex creaturis relucentes quodammodo recognoscere possumus.

Nomen Ontologismi huic systemati imposuit Gioberti, qui methodum proficiscentem ab ente intelligibili absoluto appellavit ontologicam, methodum vero oppositam psychologicam. Eorum vero, qui in Ontologismo haerent, fere unusquisque in suo sensu abundat. Opinationes omnes commode revocari possunt ad sententias duas, ad Ontologismum exaggeratum, qualem proposuit Malebranche, Gioberti, et ad Ontologismum moderatum, qualis a Rosmini proponitur.

799. Exaggeratus Ontologismus ex mente Malebranchii his capitibus continetur[1].

1. Intelligentia humana, quae est facultas plane passiva, excipit perceptiones puras et perceptiones sensiles. Unde duplex in homine cognitio, una, qua ipsum intelligibile per se, i. e. Deum, et ideas claras rerum et harum idearum relationes contuemur, quae dicitur cognitio per lumen, altera, qua nosmet ipsos percipimus simulque modificationes nostras, ut sunt voluptas, dolor, lux, colores, sapores, et quae sunt in hoc genere alia, quae dicitur cognitio per conscientiam.

2. In perceptione pura distinguuntur tria: perceptio simplex, iudicium, ratiocinium; perceptione simplici percipimus ideam, iudicio binarum idearum relationem, ratiocinio binarum relationum relationem. Iudicium potius assensu voluntatis efficitur.

3. In perceptione sensili continentur duae modificationum differentiae: sensationes, quibus res percipiuntur tanquam praesentes, et phantasmata, quae nihil sunt nisi sensationes minus intensae, quibus res exhibentur tanquam absentes.

4. Deus est lumen mentis, quam ob rem cognitio omnis, quae per lumen fit, ab ipso Deo tanquam a fonte dimanat. Deus est quoque causa modificationum nostrarum, quibus corpora sentire atque imaginari nobis videmur.

5. Lumine cognoscimus primo Deum non quidem per ideam sive imaginem (nulla enim est entis infiniti imago), sed directe et immediate, quatenus ipse menti affulget seseque ut ens absolutum, universale, infinitum manifestat.

6. Lumine cognoscimus quoque res corporeas earumque proprietates, quatenus Deus ideas corporum, quas apud se habet,

[1] Sequimur Tongiorgi, Psychol. n. 410.

nobis manifestat. Et rerum sensibilium ideae in Deo exsistentes duplici affectione in mentem agunt, affectione pura et affectione sensili: quocirca has ideas modo cognoscimus lumine, modo sentimus.

7. Neque non veritates et leges aeternas lumine cognoscimus. Veritates sunt idearum relationes. Leges aeternae constituuntur essentiali rerum ordine ab ideis exhibito.

800. Alia Ontologismi exaggerati forma Giobertium auctorem habet. Qui fere haec proposuit[1].

1. Omnis cognitionis principium est intuitus idealis. Cuius obiectum immediatum est idea, quae est ipsum absolutum ens sive Deus ut ens. Prima idea (primum psychologicum) et res prima (primum ontologicum) sunt plane unum et idem (primum philosophicum).

2. Cognitio nostra duplici perceptione constituitur: una directa, quae in nobis est perpetua et ab ipso vitae intellectualis exordio, quae est immediata obiecti apprehensio; altera reflexa, qua in primam perceptionem et in obiectum perceptum cogitatio impellente voluntate regreditur.

3. Deus, qui est obiectum intuitus, se sistens coram mente nostra, dicit: Ego sum necessario. In qua voce omnis certitudinis fundamenta sita sunt. Et videtur Deus quidem a nobis, non ut est in sua abstracta realitate collectus, sed ut revera est; est vero creans exsistentias. Ex quo fit, ut mens tria cognoscat: ipsum ens infinitum, actionem creativam, qua hoc ens sese externat, exsistentias creatas, quae sunt actionis creativae termini. Formula igitur idealis, quae omnium scibilium est fundamentum, haec est: Ens creat exsistentias.

4. Primus intuitus, quum sit indeterminatus, confusus, dispersus, accedente reflexione, per formas sensibiles circumscribendus et per varios gradus paullatim explicandus est. In quo negotio usui magno etiam sunt vocabula.

5. Ideae, quae ad ens spectant, absolutae sunt; quae ad exsistentias, relativae. Nullae ideae relate ad nos inter se pendent; unde per nullam deductionem cognosci possunt; revelantur nobis singulae, quum ens sive Deus nos ad exsistentiam vocat suumque actum creativum aperit.

[1] Introduzione allo studio della filosofia. Tongiorgi n. 411.

6. Ex quo apparet, omnia nostra iudicia esse synthetica a priori, synthesi illa obiectiva, quae in entis revelatione sita est. Primum tamen iudicium: „Ens necessario est", est analyticum, quia divini iudicii est repetitio. Atque hoc iudicium reflexionis et iudicii initium est.

801. Et haec sunt doctrinae moderatioris capita:

1. Ideae universales, quas intuemur, non possunt esse creatum quid; sunt enim aeternae, absolutae, necessariae, immutabiles. Ergo a Deo distinctae esse non possunt, sed sunt ipse Deus. Nos ergo Deum intuemur. Et res etiam materiales non solum sensu cognoscimus secundum individuam suam exsistentiam, sed etiam intellectu secundum essentiam metaphysicam et universalem; quae quum sit aliquid aeternum, necessarium, immutabile, cognosci non potest nisi in Deo.

2. Ut intelligamus quidpiam, indigemus prius lumine obiectivo, in quo omnia conspiciamus, quo ad cogitandum excitemur, quod menti nostrae tanquam obiectum primum et immediatum sit praesto. Sed aliud quid praeter Deum hoc lumen esse non potest. Ergo immediate Deum intuemur et in Deo reliqua omnia. Hoc igitur modo usum idearum Dei habemus: et eadem essentia, qua Deus res cognoscit, nos quoque omnia intelligimus. Hinc rationales sumus et sapientes ipsa ratione et sapientia divina.

3. Idea infiniti notionem finiti praecedere debet, neque ex rebus finitis ullo modo hauriri potest.

4. Antequam cognoscamus hanc rem esse ens, veram, bonam, pulchram, debemus normam entis, veritatis, bonitatis, pulchritudinis absolutam habere cognitam, ut cum hac norma infallibili res singulas iudicando comparemus.

5. Rerum creatarum et ipsius Dei duplicem cognitionem habemus, unam directam obscuramque, quae etiam habitualis dici potest, alteram reflexam. Reflexa definitur, ut sit „rei cuiusdam repraesentatio per distinctum et nobis conscium eiusdem proprietatum constituentium conspectum" (ita Ubaghs). Directam sola Dei intuitione haberi docent; reflexam excitari consideratione rerum creatarum; nos harum rerum cognitionem reflexam habere prius, quam ipsius Dei. Ut vero Dei cognitio aperte in nobis gignatur, aeque ac ut rationis usus gignatur, hae conditiones ab Ubaghs [1]

[1] Theodicaea n. 10.

dicuntur esse necessariae: 1° ut idea Dei nobis insita sit; 2° ut aliquot rerum sensibilium perceptiones habeamus; 3° ut ope instructionis excitemur ad mentem elevandam a rebus sensibilibus ad ideas, quae supra sensus sunt: utque mens ita excitata sua ipsias alacritate ad ideam Dei sibi insitam attendat, eam distincte percipiat atque ita Deum vere cognoscat.

Quaeritur:

quid de Ontologismo iudicandum sit.

802. **Rationes dubitandi** hae praecipuae ex supra enarratis paucis excerpi possunt.

(1.) Ideae universales obiectum reale habere debent, quod in rebus singularibus, finitis, contingentibus non reperies.

(2.) Lumen, quo in intellectionibus nostris indigemus, non potest esse nisi Deus.

(3.) Idea infiniti quam habemus, nasci non potest, nisi ex infinito immediate viso.

(4.) Oportet nos prius intueri normam absolutae veritatis, pulchritudinis, quam dicere possimus: Hoc verum est, hoc pulchrum est. Sed norma ista Deus est.

(5.) Si non cognosceremus Deum ex intuitu immediato, nullo modo eum cognoscere possemus.

(6.) Res eo ordine cognoscendae sunt, quo exsistunt. Sed primum ens, quod exsistit, est Deus. Ergo Deus ens primum esse debet, quod cognoscitur.

803. **Thesis: Doctrina qua dicunt Ontologistae, nos immediate Deum intueri et ex hoc intuitu aliarum rerum notiones haurire, est prorsus reicienda.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Nos confutando Ontologismo exaggerato non immoramur[1], sed mentem totam ad moderatum convertimus. Iis enim argumentis, quae de Ontologismo moderatiore adhibentur, multo validius is, qui exaggeratus est, percellitur.

Praenota 2°. Ad praecipuum dumtaxat placitum animum advertimus, praetermissis plurimis, quae falsa esse vel ad libitum conficta quivis facile videt.

Argumenta. *Arg. I* (ex falsitate fundamentorum). 1. Falsum est ideas universales a Deo distinctas non esse. Universalia enim, si considerantur secundum formam universalitatis, non exsistunt nisi in statu logico, i. e. obiective in intellectu (Log. n. 711). Si vero considerantur secundum materiam, non sunt in Deo nisi

[1] Videsis Tongiorgi n. 420 et 421.

virtualiter et eminenter. Id, perfectiones mixtas quod attinet, res est manifestissima. Sed etiam perfectiones purae, velut *veritas*, vel *bonitas*, *intelligentia*, in creaturis et in Deo non sunt eodem modo, sed modo dumtaxat analogo (Log. n. 1209)[1].

2. Falsum est nos, ut intelligamus, indigere lumine, quod menti nostrae tanquam obiectum primum et immediatum sit praesto.

Dices: Entia praeter Deum sunt finita, contingentia, dependentia; haec ergo cognosci non possunt, nisi prius cognoscatur Deus ut ens infinitum, necessarium, absolutum. — *Resp.:* Entia ista, quatenus entia sunt, certe ante cognosci possunt, quam cognoscatur Deus. Atque etiam eorum limitatio, contingentia, dependentia ex ipsorum inter se habitudine satis cognosci possunt.

3. Falsum est necesse esse, ut idea infiniti notionem finiti antecedat. Nam idea infiniti hauritur ex rebus finitis (Log. n. 1425). Haec idea non est omnino positiva et propria, sed est ex parte negativa et analoga; unde ex rebus finitis commode hauriri potest.

4. Falsum est necesse esse, ut prius intueamur normam veritatis vel pulchritudinis absolutae, quam iudicare possimus ullam rem veram vel pulchram esse. Nam facultatem habemus, ut cognoscamus rem talem, qualis est. Si igitur aliqua res revera est vera vel pulchra, id cognoscere possumus. Et experientia teste in iudiciis nostris nullam cum norma aliqua absoluta comparationem instituimus.

5. Falsum est Deum ex rebus huius mundi accurate consideratis cognosci non posse. Nam principium firmum est: Quod est in potentia, non reducitur in actum, nisi ab aliquo ente actuali; vel: Quod est indifferens ad plura indifferentia passiva, debet ab alio ad aliquid determinari; vel: Quod incipit exsistere, habet causam sui efficientem; vel: Quod potest esse et non esse, ab alio fieri debet, ut sit. Ab hoc vero principio proficiscentes, clare exsistentiam Dei probare possumus; id quod fieri solet in metaphysica.

Neque timendum est, ne hoc modo Deus ut pendens a rebus creatis concipiatur. Pendet quidem a rebus nostra cognitio, quam de Deo acquirimus. Ipse vero Deus cognoscitur ut a rebus re distinctus et ut prima causa efficiens et ut ens supremum sibi sufficiens.

6. Falsum est oportere, ut ordo logicus omnimode cum ordine ontologico conveniat. Nunquam res eo modo sunt in intel-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 13, a. 6.

lectu, quo sunt in se ipsis. Deinde in omni cognitione, quae fit a posteriori, series cognitionum invertitur et opponitur seriei rerum. Etsi prius effectum cognoscis quam causam, non tamen ideo affirmas causam esse effectu posteriorem.

Arg. II (ex absentia infallibilitatis et beatitudinis). Homo, si immediate intueretur Deum eo modo, quo docent Ontologistae, haberet cognitionem Dei perfectam, hinc neque de Dei exsistentia neque de rebus divinis errare posset, et esset his in terris iam beatus [1].

Si enim Ontologistis credimus, videmus in Deo rationes rerum universalium. Has vero ut videamus, ipsam essentiam divinam clare omnino et aperte videre debemus. Nam a) prius est cognoscere essentiam divinam secundum se quam secundum respectum ad alia, quia prius est et prius cognoscitur absolutum quam comparatum.

b) Possibilia non sunt in Deo formaliter, sed secundum fundamenta. Ut vero id, quod in alio fundamentaliter tantum continetur, ex ipsis fundamentis cognoscas, debes haec ipsa clare et perfecte cognoscere. Ut Deus est formali ratione essentia sua et virtuali ratione creaturas continet, ita essentia divina, si nobis est forma intelligibilis, immediate et formaliter ducit in cognitionem sui, in cognitionem creaturarum mediate dumtaxat, quatenus nos cognoscentes perfecte id, quod est formaliter in Deo, quod consequens est, cognoscere possumus id, quod in eo inest eminenter.

Ex mente igitur Ontologistarum Deus est primum intellectus nostri obiectum et lumen ipsum, et hoc modo fundamentum et principium totius nostrae cognitionis intellectualis. Ex quo necesse est, ut sit obiectum maxime intellectui nostro proportionatum et hinc omnium, quae cognoscimus, clarissime a nobis cognitum. Deinde necesse est, ut, qui videt divinam essentiam, eam videat aeternam, immutabilem, immensam, infinite cognoscibilem, immo videat eam esse ipsam iustitiam, sanctitatem, omnipotentiam, omnia denique, quibus Deus intrinsecus constituitur et propter quae est causa et finis omnium. Et quoniam ea, quae prima sunt in cognitione, omnium sunt certissima neque ulli errori obnoxia, ista omnia homini ex natura essent certissima et ab omni errore aliena.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 173, a. 1; Quaest. disp. q. 12 de verit. a. 6.

Qua de re Aquinas: „Quum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est, se ea intelligere, quod patet in proposito non esse.“ [1]

c) Quum deinde in Deo nulla sit attributorum et essentiae distinctio, sed omnia sint in unitate simplicissima, si Deum primo et ex se cognosceremus, eum sine dubio secundum suam essentiam cognosceremus, ut est obiectum beatitudinis.

At vero constat nos cognitionem Dei perfectam non habere, neque ab erroribus circa res divinas immunes esse, neque nos esse beatos. Id certum est per experientiam et propriam conscientiam.

804. *Arg. III* (ex indole humanae de Deo cognitionis). Si Deum non ex creaturis per imperfectionis remotionem perfectionisque excellentiam, sed immediate in se ipso per intuitionem cognosceremus, haberemus conceptum Dei omnino proprium, i. e. conceptum, qui perfectiones omnes secundum formalem et ut simplicissimam unitatem exprimeret, ita ut non possemus perfectionem divinam unam omissa ulla ex aliis concipere: atque is conceptus proprius esset positivus et a phantasia independens.

Atqui nullum de Deo conceptum, qui in hoc genere perfectionis sit, habemus.

a) Non habemus conceptum proprium. Id iam ex nominibus colligitur, quibus res divinas significare solemus. Quod enim concipimus, id nominibus eo modo significamus, quo concipimus. Deus autem nomine sapientis, iusti significatur, ac si qualitate sapientiae, iustitiae imbutus esset eo modo, quo res creatae qualitatibus imbutae sunt: et nomina iustitiae sapientiaeque Deum significant non ad modum rei in se subsistentis, sed ad modum formae abstractae.

b) Praeterea constat nos nullo modo habere conceptum entis, quod secundum suam simplicissimam unitatem sit ipsa sapientia et simul ipsa iustitia et ipse Deus. Sed multo adhibito studio efficimus iudicium, ea omnia in Deo subsistere in una essentia simplicissima [2].

c) Idea Dei, ut est apud Toxgiorgi [3], est idea deducta ex rebus finitis; cuius elementa sunt ideae perfectionum finitarum, adiecta notione excessus et negatione imperfectionum omnium.

[1] Opusc. 70 super Boëthium, De trinit. I, 3.

[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 88, a. 3. [3] Psychol. n. 392.

Notio Dei non positivis et propriis notis eum repraesentat, sed est partim positiva, partim negativa; atque illud ipsum, quod in ea positivum est, non propriis notis refert Deum, qui quidem finita omnia excedat, sed tantum analogicis, qua de re extensius dicere solent metaphysici. Facile intelligitur has notas a rebus finitis trahi posse, adiecta tamen affirmatione excessus et negatione defectus.

Arg. IV (ex absurdidate Pantheismi ad Ontologismum consequentis). Docet Ontologistarum pars plurima Deum esse obiectum intelligibile, quod toti cognitioni humanae substernatur: in omnibus cognitionibus distinctis involvi intuitionem entis simpliciter, hinc omnes nostras cognitiones esse partiales ipsius Dei intuitiones; omnes deinde veritates immutabiles et aeternas idem esse atque ipsum Deum, qui eas veritates in se contineat, et ea propter sit lumen intellectus nostri. Vel docent illud Esse, cuius ideam omnium primam concipiamus, re esse Esse divinum Deive essentiam, et quod consequens est, etiam id quod conceptibus veri, boni, substantiae humanae universalibus concipiamus, nulla ratione differre ab essentia divina.

At vero certum est nos ea omnia, quae obiective sunt in intellectu, non solum per quandam analogiam affirmare de rebus finitis, sed per identitatem realem. Ergo ex Ontologismi placitis in ipsis rebus finitis agnoscitur ens divinum. Et apertum est ex Ontologismo sequi Pantheismum.

Vel sic: Docent Ontologistae universalia ex rerum partibus re a Deo non distingui; creationem nihil esse nisi individuationem entis in Deo iam exsistentis: creatione gradum entis in Deo iam exsistentem eundem in Deo permanentem, extra Deum de novo actuari.

At vero universalia per identitatem de rebus finitis praedicari solent, velut quum his rebus tribuitur ratio vitae. Si vero creatio nihil est nisi individuatio entis in Deo iam exsistentis, iam aliquid divinum est, quod in creatura individuatur. Qua ex re manifestum est Pantheismum ab Ontologismo separari non posse.

805. *Confirmatur 1°* (ex diversitate inter Deum et creaturam). Si vera esset Ontologismi doctrina, intellectus humanus idem obiectum proprium et proportionatum haberet, quod habet Deus. Atqui id esse non potest. Nam quum intellectus specificentur ex obiecto suo proprio et proportionato, iam etiam ipse intellectus divinus et humanus eiusdem speciei essent. Sed revera intellectus humanus nihil est nisi participatio quaedam analoga et remotissima intellectus divini.

Confirmatur 2° (ex diversis gradibus remotionis a materia et cognoscentium et cognoscibilium) [1]. Quum tres sint gradus essentialiter diversi et intelligentium et intelligibilium, etiam tria erunt genera obiectorum, quae a diversis intellectibus ex se attinguntur. Primo est Deus, qui ut cognoscens et ut cognitus est actus purus et nobilissimus. Secundo loco est intelligentia separata et a materia libera, non tamen a potentialitate, cui respondet obiectum a materia independens et actu intelligibile, quod tamen non caret aliqua compositione et potentialitate. Tertio loco est intellectus humanus pendens a sensibus, cui respondet obiectum intelligibile in sensibili sive essentia rei materialis.

Ut enim obiectum sit proprium et ex se proportionatum, virtus intellectiva tanta esse debet, quanta est intelligibilitas; nam lumen subiectivum et obiectivum secundum omnia inter se respondent.

Confirmatur 3° inde, quod visio Dei vim naturalem creaturae supergreditur. Fieri enim non potest, ut ullus intellectus creatus sua virtute naturali essentiam Dei videat. Ad visionem requiritur aliqua proportio inter facultatem visivam et rem videndam. Sed inter intellectum finitum et ens infinitum non est proportio. Hac de re extensius metaphysici et theologi [2].

Accedit, ut intellectus humanus directe et immediate quasi nihil cognoscere possit nisi naturas rerum materialium. Sed essentia divina est extra harum rerum ambitum. Ergo intellectus humanus eam, ut in se est, directe cognoscere non potest, neque, quod consequens est, eam immediate intueri potest.

806. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo reiectum est systema a Malebranche propositum. Errores praecipui huic systemati peculiares sunt: 1° quod Ontologismo Occasionalismus adiunctus est; ipsae enim sensationes nullo modo efficiuntur organis, sed ab actione divinarum idearum repetuntur; 2° quod inter sensum, imaginationem, intellectum nullum discrimen esse dicitur praeter maiorem minoremve perceptionis claritatem distinctionemque: 3° quod negatur intellectum in ullas internas affectiones reflectere posse.

---

[1] Cfr. Suarez, Disp. metaph. disp. 30, sect. 11, n. 4 et 13 sqq.; De Deo l. 2, c. 9, n. 7.

[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 12, a. 4; 2, 2, q. 173, a. 1.

Coroll. 2. Reiectum habemus systema a Gioberti propositum. Hoc systema praeterea his erroribus affectum est: 1° Dicimur intuitu primo videre infinitum; nos reflexione id videre non posse. Reflexione infinitum circumscribi et limitari; ab illo cognitionis ordine, quam cum conscientia adhibemus, Infiniti ideam plane abesse. 2° Idea, quae est obiectum reflexionis, vocabulis definiri et circumscribi dicitur. 3° Affirmatur, nos videre actum Dei creativum. 4° Principium primum et evidentissimum omnis scientiae dicitur esse hoc: Ens exsistentias creat. — Reliqua supra (n. 800) sunt indicata.

807. **Solvuntur, quae restant dubia.** Ad rationes dubitandi in argumento primo satis responsum est. Superest, ut audiamus reliquas.

Dicunt 1°: Deus ab initiis vitae nostrae a nobis appetitur. Sed nihil appetitum nisi praecognitum. — *Resp.:* Appetitur appetitu naturali triplici; sed appetitus naturalis nullam supponit in appetente cognitionem. Appetitur quoque appetitu elicito, sed mediate tantum sive indirecte in suis similitudinibus. „Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcunque bonum, sive appetitu intelligibili sive sensibili sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.“ [1]

Dicunt 2°: Deus nobis intime praesens est; ergo mens eum non intueri non potest. — *Resp.:* Deus est nobis intime praesens tanquam causa prima, quae nos conservat et nobiscum ad agendum cooperatur, sed non tanquam obiectum cognoscibile.

Inst.: Obiectum proprium humanae mentis id esse debet, quod mentem perficit; sed solus Deus mentem perficere potest. — *Resp.:* Obiectum proprium debet esse huiusmodi, ut perficiat mentem inchoative et secundum quid, non autem simpliciter et finaliter. „Etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio eius, sicut etiam scientia posset dici maior anima.“ [2]

Dicunt 3°: Intellectus humanus viso mundo suapte natura Deum videre appetit, qui sit prima causa mundi [3]. Sed quod his in terris per naturam appetimus, id his etiam in terris assequi possumus. — *Resp.:* Imprimis intellectus ex natura sua neque Deum comprehendere appetit, neque videre immediate, sed eam tantum Dei cognitionem appetit, cui cum intellectu humano est proportio. Potest quidem homo actu elicito appetere, ut videat Deum; at is actus non pondere naturae elicitur, hinc non est naturalis. Actu aliquo elicito appetere potest montes aureos et quidquid sibi proponitur sub boni specie. Ubi vero facultas cognoscitiva id obiectum habet, quod ipsam explet, iam omnis appetitus ulterior, qui naturae respondeat, quiescit.

Dices: Finis, qui est ultimus in consecutione, est primus in intentione; sed Deus est ultimus finis humanae voluntatis, ad quem omnes alii fines ordi-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 44, a. 4 ad 3.
[2] Ibid. 1, q. 16, a. 6 ad 1.
[3] Ibid. 1, q. 12, a. 1; Summa c. gent. l. 3, c. 50.

nantur; ergo est primus in intentione; sed hoc esse non potest, nisi sit cognitus; ergo quod primo occurrit cognoscendum, est Deus. — *Resp.:* Quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione et primus in intentione appetitus naturalis, non tamen necesse est, ut sit primum in cognitione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut contingit etiam in aliis, quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, quatenus mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tum solum assequetur, quum Deum habet [1].

Dicunt 4°: Ens absolutum percipi non potest per ideam a se distinctam; nam, quae est in hoc genere idea, est aliquid finitum. — *Resp. Dist.:* Idea est aliquid finitum, ut est modificatio mentis, *conc.;* si consideratur obiective id, quod exprimit, *subdist.:* est aliquid finitum, spectatis notis positivis, *conc.*, spectatis notis per negationes et remotiones effectis, *nego.*

Dicunt 5°: Illud, in quo omnia alia cognoscuntur, est primo cognitum a nobis; sed omnia in prima veritate cognoscuntur; ergo prima veritas est primum cognitum a nobis. — *Resp.:* In luce primae veritatis omnia intelligimus, quia ipsum lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae. Quoniam igitur ipsum lumen intellectus nostri non se habet ad intellectum nostrum, sicut q u o d intelligitur, sed sicut q u o intelligitur, multo minus Deus est id, quod primum ab intellectu nostro intelligitur [2].

Dices: Deus est causa omnis nostrae cognitionis; ergo est primum cognitum. — *Resp.:* Propter Deum omnia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam [3].

Dicunt 6°: Docet S. Augustinus nos omnia, quae cognoscamus, cognoscere in incommutabili veritate, quae sit supra mentes nostras, et in rationibus aeternis. Atqui id idem est atque dicere, nos omnia cognoscere in Deo. — *Respondet* Aquinas: „Quum quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant, et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem.“ [4]

Dicunt 7°: In omni cognitione, in qua ea, quae sunt priora et simpliciora, prius cognoscuntur, id quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur. Ergo etiam cognitioni humanae primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum. — *Resp.:* Quamvis illa, quae sunt prima in genere eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatis, sint primo cognita

---

[1] S. Thomas, Opusc. 70, q. 1, a. 3 ad 4.

[2] Id. Summ. theol. 1, q. 88, a. 3 ad 1. [3] Ibid. ad 2.

[4] Ibid. 1, q. 84, a. 5. Mentem ipse S. Augustinus aperuit suam De lib. arb. l. 2, c. 8; De Genesi ad litt. l. 12, c. 11. A. Ferrari (Philos. peripat. tom. I Log. poster. q. 6. p. 138) postquam locum hunc praeclare explicavit, addit: „Itaque modum illum cognoscendi admittit Augustinus, quem nos Peripatetici docemus . . .“

a nobis, non tamen inde sequitur, etiam illa, quae sunt prima simpliciter, quae non continentur in genere obiecti proprii, esse primo cognita a nobis [1].

Dicunt 8°: Cognitio exsistentiae Dei est omnibus naturaliter inserta, ut Damascenus dicit. Nec potest Deus cogitari non esse, ut Anselmus dicit. Ergo Deus est primum, quod a nobis cognoscitur. — *Resp.:* „Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum Esse; et hoc modo loquitur Anselmus; non autem nobis, qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus, Deum esse." [2]

Dicunt 9°: Notio rei dependentis supponit notionem eius rei, a qua res pendet. Atqui creaturae essentialiter pendent a Deo. Ergo notio omnis creaturae supponit notionem Dei. — *Resp.:* Notio rei pendentis reduplicative acceptae, i. e. ut pendentis comitem quidem habet notionem alius rei, a qua dependet. Si vero res, quae ab alia pendet, cogitatur ut ens dumtaxat vel aliud huiusmodi, non debet simul haberi notionem illius entis, a quo pendet.

808. Scholion. Neque hoc loco doctrinam S. Bonaventurae praeterire licet. Cuius verba praecipua haec sunt: „Non-ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia nonnisi per ens in actu. Et Esse nominat ipsum purum actum entis. Esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud Esse est, quod est purus actus. Sed hoc non est Esse particulare, quod est Esse artatum, quia permixtum est cum potentia. . . . Restat igitur, quod illud Esse est Esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum Esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae, quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, quum ipsam lucem summi Esse intuetur, videtur sibi nihil videre, non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio; sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre." [3]

Ut de doctrina S. Bonaventurae rectum feratur iudicium, observandum imprimis est eam doctrinam in illis libris quaerendam esse, quos S. Doctor ex scientiae regulis et per scientiae methodum

[1] S. Thomas, Opusc. 70, q. 1, a. 3 ad 3. [2] Ibid. ad 6.
[3] Itin. mentis ad Deum c. 5.

composuit, non vero in scriptis illis, quae solum ad fovendam pietatem inserviunt, in quibus componendis singulorum vocabulorum pondera non tanta accuratione examinari solent. Sed in l. 2, dist. 23, a. 2, q. 3 haec aperte proponuntur: „Si quae auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in praesenti vita ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur."

Quae in Itinerario c. 5 reperiuntur, satis explicantur ex eiusdem c. 1. 3 et 6. Praeterea reperiuntur 1, dist. 17, part. 1, q. 4 (cum Scholio editionis recentis), quae ad hunc locum spectant.

In opusculo „De ratione cognoscendi" quaeritur, utrum, quidquid certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in rationibus aeternis. Ex sancti Doctoris mente intellectus in omni certitudine perfecta rationes aeternas attingit, non tamen immediate et intuitive, sed mediate et abstractive. Sicut in cognitione practica semper debemus legem aeternam attingere, et rationem inferiorem ratione superiore ex rationibus aeternis dirigere, ita ad plenam et perfectam cognitionem et certitudinem ratione speculativa Deum necessarium et perfectum apprehendere debemus [1].

Hanc rem quod attinet, tria in sententia S. Bonaventurae ab auctoribus haud inscite distincta esse videmus. Primum: Species rerum habemus aut ex sensibus aut ex experientia interna. Secundum: Habitus cognoscitivi quodammodo innati, quodammodo sunt acquisiti. Nam lumen a natura intellectui inditum ad iudicandum de primis principiis maxime evidentibus satis est; ad iudicandum autem de conclusionibus remotioribus non omnino sufficit, sed ut perficiatur ulterius indiget. „Quemadmodum igitur cognitio primorum principiorum ratione illius luminis (iudicatorii naturalis) dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum, sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam, sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo, quod iudicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. Rursus quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarum acquisita est pro eo, quod lumen nobis innatum non plene sufficit ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione et habilitatione nova, sic. . . ." [2] Tertium: Ut perfectam certitudinem, quae requirit

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 9.

[2] In 2 dist. 39, art. 1, q. 2.

immutabilitatem in scibili et infallibilitatem in sciente habeamus. mens assurgere debet et usque ad ipsum Deum sese extendere cognoscendum sane abstractive.

809. Atque haec S. Bonaventurae doctrina a S. Thomae doctrina, rem si spectes, vix aliena est. Quod facile intelliges, si consideres, quae Aquinas disserens de mente S. Augustini dixerit. „Quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini, qui dicit, quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aëre et similibus corporibus relicta.“ [1]

Et alio loco, quum quaerit intelligatne anima, quidquid intelligit, in prima veritate, haec dicit Aquinas: „Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant . . . Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo; scilicet quantum ad lumen intellectuale . . . et quantum ad prima principia naturaliter nota sive sunt complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam incommutabilitatem et infallibilitatem. . . .“ [2]

Et iterum: „Non est intelligendum, quod ipsa increata veritas sit primum principium, quo intelligimus et iudicamus, sed quia per lumen nobis inditum, quod est eius similitudo, cognoscimus et iudicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam nisi ex prima luce.“ [3]

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 47.

[2] Id. Quodlib. 10, a. 7.

[3] Id. In Boëth. de Trinit. q. 1, a. 3 ad 1. Cfr. Quaest. disp. q. 10 de verit. a 8.

SECTIO QUARTA.

De Traditionalismo originem idearum praecipiente.

810. Enarratur Traditionalismi opinatio. Quum de origine idearum agitur, Traditionalismi error praeteriri non potest. De qua doctrina diximus in Logica (n. 74. 780. 1683).

L. G. DE BONALD primus Traditionalismum maiore cum scientiae apparatu in philosophiam introduxit. Sed non omnes, qui in hoc errore versantur, eiusdem sententiae esse reperies. Et ne ipse quidem DE BONALD in suis placitis semper constans erat.

Ad ipsum DE BONALD quod attinet, is generatim docet:

1. Sermonem ad omnem ideam et operationem rationalem esse necessarium. Potest quidem homo sine institutione vocabulis effecta cognoscere facta particularia sive externa, id quod etiam possunt beluae. Non tamen habere potest ullam ideam generalem vel spiritualem, neque eventus particulares inter se comparare potest, ut in iis videat ordinem, discrepantiam, convenientiam.

2. Si quaeratur, quaenam signa sive verba sint ad intelligendum necessaria, modo hanc verbi vocem ad vocabula ore prolata restringit, ita ut signa alia vel scripta ad generandam ideam non esse satis dicat (ex quo negat surdomutos ideas habere proprie dictas, imagines tantum concedit); ut plurimum tamen voce verbi omnia signa complectitur, in quam sententiam Traditionalistae reliqui concedere solent.

3. Si quaeratur, unde sit verbi necessitas, verbo non ea efficacia tribuitur, ut ideam generet sive ingerat, sed ut ideas innatas quodammodo vestiat atque ita efficiat, ut percipi possint. Itaque idea dicitur esse necessaria, ut verbo aliquid exprimatur et significetur; verbum autem est necessarium, ut convestiendo ideam perceptibilem reddat, et ut homo ideae conscientiam adipiscatur. Idea est innata, verbum autem acquisitum. Et idea ipsa et innata et acquisita dicitur, innata quoad se, acquisita quoad expressionem.

4. Si quaeratur, quae sit ideae innatae natura, negat DE BONALD, intellectum esse nudam potentiam sive tabulam rasam; neque tamen ponit ante institutionem reperiri in nobis cognitionem ullam actualem directam incognitam, quae verbo fiat reflexa et cognita. Sed nihil ponit in anima, nisi quaedam idearum semina, et illa quidem consopita, quae appulsu verbi externi excitentur

atque evigilent, et sicut stellae olim apud Iob Deo vocanti, sic sonante voce respondeant: ecce adsumus [1].

5° Quodsi tandem quaeratur, quanam verbi activitate efficiatur, ut idea evigilet, id ignorare se dicit DE BONALD, neque id unquam ab ullo homine cognosci posse.

811. Traditionalistae alii fere omnes negant ideas innatas esse, sed omnia facultati intelligendi nudae verbis imprimi volunt. Cuius doctrinae haec sunt capita:

1. Ratio humana nullam notionem propria sua virtute acquirere potest, sed in acquirendis ideis vel cognitionibus est potentia solum passiva vel receptiva; et ideae omnes ei communicantur verbo, ita ut etiam de verbo proprio illud effatum valeat: Homo prius cogitat verbum oris, quam loquatur verbum mentis.

2. Ex quo sequitur absolutam esse et naturalem revelationis primitivae necessitatem.

3. Et primus homo immediate a Deo eo ipso accepit ideas, quod donum loquendi accepit.

4. Hinc educatio socialis per loquelam homini absolute est necessaria ad id, ut ratio cogitare incipiat et cogitare pergat. Omnis igitur veritas ex primitiva Dei revelatione per traditionem generis humani transmissa derivatur et actu fidei ab individuis accipitur.

812. Moderatiorem Traditionalismi formam docuit LUD. BONNETTY necessitatem revelationis ad res ordinis moralis et religiosi restringens. Quum concedat humano intellectui virtutem activam acquirendi ideas et iudicia ordinis physici, hinc scientiam mathematicae, astronomiae, geologiae, physicae, chemiae, anatomiae, logicae, artium omnium, negat tamen nos notiones morales principiaque religiosa sine verbo vel magisterio externo habere posse [2].

[1] Ad hanc rem illustrandam varias adhibet similitudines, velut: L'entendement est comme un papier écrit avec une eau sans couleur, sur lequel l'écriture ne devient visible, que lorsqu'on frotte le papier avec une autre liqueur. Vel comparat vocem lumini in locum obscurum introducto, quod res omnes ibi collocatas manifestet.

[2] Quand nous avons dit, que la philosophie ne doit pas rechercher la vérité, par ce mot vérité nous avons entendu seulement les vérités de dogme et de morale nécéssaire à croire et pratiquer, enseignées en philosophie, c'est à dire les vérités suivantes: Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société domestique, voilà les vérités que nous ne croyons pas, que la philosophie ait trouvées ou inventées sans le secours de la tradition et de l'enseignement; mais nous n'avons nullement voulu com-

Ab hac sententia vix differt doctrina, quam proposuit Io. Ventura. Qui duplicem rationem distinguit, unam ethnicorum et philosophorum, quae se sibi ipsi satis esse censet, omnesque veritates reiecta omni traditione omnique auctoritate propriis suis viribus invenire conatur; alteram catholicam, quae humiliter de se ipsa sentiens omnes veritates morales et intellectuales ab externo testimonio vel auctoritate expectandas esse affirmat et deinde forinsecus acceptas atque firmissime creditas sibi ipsa demonstrare conatur. Prior philosophica, quum in quaerenda veritate a dubio incipiat, inquisitiva dicitur. Altera a fide incipiens demonstrativa dicitur et definitur studium veritates omnes a religione vel traditionibus haustas magis magisque internoscendi, illustrandi, roborandi petitis undique argumentis [1]. Ex Venturae igitur sententia notiones omnium earum rerum, quarum ideae phantasmatis ad intellectum transvehi non possunt, ex primitiva revelatione per verbum et institutionem recipimus, velut notionem Dei, spiritualitatis, animae immortalis. Quamvis enim intellectus propria sua virtute notiones aliquas abstractas et indeterminatas formare possit, tamen sine externi magisterii auxilio conceptus particulares rerum insensibilium habere non potest neque istas notiones abstractas ad res insensibiles applicare.

Reperies demum [2], qui moderatiorem etiam Traditionalismi formam proponant. Qui dicunt:

1° mentem humanam vi quidem interna sibique propria instructam esse; ut autem homo, qualis nunc nascitur, ad expeditum usum rationis perveniat, necesse esse, ut mens aliquo auxilio externo iuvetur.

2° Principia veritatum rationalium et moralium a Deo humanae menti inditas esse, ita tamen, ut confusus dumtaxat harum veritatum sensus et vaga quaedam apprehensio ipsi insit. Ut vero homo claram, distinctam, certam Dei et illarum veritatum cognitionem sibi comparare possit, institutione aliqua sociali indigere, sive verbis, sive scriptis, sive gestibus, sive aliis mediis utcunque adhibitis, quae commercium societatis suppeditat.

3° Hanc institutionem non esse causam efficientem, qua homo ad expeditum usum rationis suae perveniat, sed esse

prendre le grand nombre des vérités qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoire pour l'homme, ou qui en dérivent par voie de conséquence, de raisonnement . . . (Ann. phil. 4e série, tom. 8, p. 374).

[1] De method. § 29, p. 36. [2] Tongiorgi, Psychol. n. 458.

solam conditionem, sine qua ad expeditum illum usum pervenire non possit.

4° Hominem, qui ad perfectum usum rationis suae pervenerit, reapse permultas veritates ordinis naturalis sola ratione assequi posse.

Quaeritur:

quid de Traditionalismo sit opinandum.

813. **Rationes dubitandi.** (1.) Intellectus humanus est facultas passiva, ita ut sua virtute neque in actum transire neque conceptus sibi formare possit. Quare conceptus menti nostrae forinsecus imprimi debent a ratione magistri adhibitis vocabulis, eo fere modo, quo forma sigilli in cera imprimitur.

(2.) Deus ab initio ideas simul cum loquela cum hominibus communicavit; inde ideae per traditionem ad nos pervenerunt. Deus igitur est idearum fons ultimus; ratio magistri est fons proximus; verbum est vehiculum.

(3.) Negari non potest verbo humano ex naturae intentione inesse mirabilem vim excitandi ideas in mente cogitantis.

(4.) Homo, quum ex natura sua sit ens sociale, in acquirendis ideis intellectualibus ab aliis hominibus non pendere non potest.

814. **Dico 1°**: Fieri non potest, ut ideae a vocabulo vel signo quocunque arbitrario recipiantur, vel ut ideae innatae vocabulo excitentur (Log. n. 783, 2).

Prob. 1° ex diversitate linguarum. Saepenumero idem vocabulum in eadem lingua aut idem sonus in diversis linguis res admodum diversas significat. Qui autem fieri potest, ut causa eadem in intellectu ideas tam varias ex se efficere vel excitare possit? ut una eademque idea diversis vocibus vel causis efficiatur vel excitetur? ut vox, scriptum, gestus, quae tantopere inter se differunt, eundem effectum producant?

Prob. 2° ex natura vocabuli ut signi arbitrarii. Signum arbitrarium, quum suam significationem ex arbitrio hominum affixam habeat, non excitat ideam significati nisi in eo, qui signi significationem iam cognoscit; neque ullo modo ex se ideam significati ingerere potest. Sed vocabula sunt signa arbitraria (Log. n. 217. 1691).

Et *confirmatur* id quod diximus propter experientiam. Si vocabulum dictum vel scriptum ex se ideas adduceret vel excitaret, ad intelligendam linguam quamlibet satis esset audire vel legere vocabula. Id quod ab experientia omnium hominum prorsus alienum est.

„Quum verba proferuntur," ut est apud S. Augustinum [1] „aut scimus, quid significent, aut nescimus: si scimus, commemoramur potius quam discimus: si autem nescimus, ne commemoramur quidem, sed fortasse ad quaerendum admonemur."

„Vim vocabulorum addiscimus vel adhibitis vocabulis aliis vel signis arbitrariis, quorum significationem iam tenemus, vel signis naturalibus, quibus attentio mentis ad obiectum vocabulo significatum dirigitur, vel comparando locutiones, in quibus eadem vox reperitur, cum obiectis earum locutionum, quarum iam ideam habemus, ut colligamus, quodnam sit illud, quod ea voce significatur." [2]

Ex his et rebus similibus ab experientia notis, nobis apertum est a) signa quaecunque non idearum causas esse, sed ad summum occasiones; b) signa arbitraria ne occasionis quidem munere fungi posse, nisi signis naturalibus socientur; c) signa quoque naturalia inutilia esse, nisi mens virtute sibi propria cognitiones elicere possit; d) non ideas signis et signa ideis intelligi.

815. **Dico 2°**: Gravis Traditionalistarum error est, nullam veritatem ab humana mente cognosci posse, neque ulla haberi iudicia nisi per revelationem divinam traditione transmissam (Log. n. 781). Nam fides sine aliqua scientia praevia esse non potest. Deinde si id verum esset, quod Traditionalistae asseverant, homines multi in errorem necessarium impellerentur; nam vocabulis eadem facilitate falsa proferri possunt atque vera. Praeterea certum est hominem ab homine instrui non posse, nisi ratio discentis virtute sibi propria veritatem cognoscere possit et nisi quid sciat, antequam instruatur. Sine dubio, ut est apud Aquinatem, „aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo, qui per inventionem scientiam acquirit" [3].

Docentem et discentem quod spectat, per experientiam apertum est docentem id tantum conferre posse, ut ratio discentis dirigatur et quodammodo manuducatur ad aliquas operationes quodam ordine exercendas, ut discipulus quasdam ideas vel in mentem revocet vel formet, ut ad quasdam idearum relationes attendat, ut principia quaedam nota ad rem particularem applicet et exinde conclusiones deducat.

[1] De magistro c. 11, n. 36.

[2] Cfr. ibid. c. 10. Tongiorgi, Psychol. n. 460, 3°.

[3] S. Thomas, Quaest. disp. q. 11 de verit. a. 2.

Atque etiam qui docet, ex enarrato textu doctrinae primo quaestiones solvendas accurate proponit: deinde eas rationes dubitandi proponit, quae discenti ad intelligendum penitus statum quaestionis utiles esse possint. Postea eam ponit conclusionem vel thesim, quae vera esse videatur, eamque vario argumentorum genere probare, confirmare, illustrare conatur: tandem quod reliquum est, solvendis dubitationibus navat operam. Adhibentur quoque imagines, comparationes ex ambitu rerum sensibilium tractae, quo facilius intellectus ad intelligentiam veritatum sibi propriam ducatur.

Qui vero discit, sicut principia lumine intellectus vera esse intelligit, ita adduci debet, ut connexionem conclusionum cum principiis virtute suae intelligentiae ipse perspiciat. Unde si aliquis alicui proponit ea, quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non facit in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem, quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur; ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea, quae ex iis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda, quae vero iis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. . . . Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis [1].

Quibus ex omnibus confirmatur id, quod Aquinas ponit alio loco: „Scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultates addiscentis." [2] Discipulus, quod verum est, cognoscit adiuvante quidem magistro, sed propria sua contemplatione.

816. Dico 3°: Errant, qui revelationem traditione communicatam physice necessariam esse dicunt ad ideas et veritates, quae ad ordinem moralem vel religiosum pertinent, assequendas.

Medium physice necessarium illud dicitur, sine quo nullo modo fieri potest, ut finis obtineatur. Adversariorum alii dicunt revelationem istam sive traditionem necessariam esse ut causam, quatenus vocabula prolata et audita activitatem audientis intrinsecus compleant; alii eam necessariam esse volunt ut conditionem externam, sine qua mens habeat quidem activitatem suam, nunquam tamen ad actum cognitionis pervenire possit. Quos omnes in errore versari dicimus.

Nam ex sensationibus recte adhibitis potest homo adiutus lumine rationis suae multas sibi notitias certas, claras, distinctas comparare. Iam vero, ut ex his notitiis habitis mens altiores notitias, quae ad ordinem moralem vel religiosum spectant, sibi acquirat, praeter realem praesentiam obiectorum sensibilium et praeter activitatem intellectualem, qua abstrahere, resolvere, comparare, componere ideas et ratiocinari possit, nihil aliud re-

[1] Quaest. disp. q. 11 de verit. a. 1. [2] Opusc. de unitate intellectus.

quiritur, quam ut intellectus ad reflectendum de ideis et cognitionibus iam habitis excitetur. Priora illa duo elementa unicuique rationi a natura insunt. Ad excitationem quod spectat, haec quidem locutione extrinsecus audita et aliquo modo intellecta, quantum satis est, exspectari potest. Non tamen necesse est, ut inde petatur.

Inest enim menti humanae desiderium sciendi et inquirendi rationes, cur res sint; cuius desiderii observationem voluntas imperare potest. Mens autem sensatione habita ad cognitionem multarum rerum determinatur atque etiam ad formandas ideas universales, quibus rerum essentiae exhibentur, quae tamen notitiae imperfectae sunt.

Sed posita hac notitia imperfecta et posito illo naturali desiderio iam est causa, qua fieri possit, ut voluntas mentem excitet ad accuratius reflectendum de iis, quae cognoscit.

Ad desiderium illud generale, de quo dicimus, accedit specialis illa propensio, quam sensum naturae communem vocare solent.

Inest enim in natura rationali inclinatio quaedam naturalis, qua homines ducuntur ad cognoscendum illas veritates, quae ad vitam rationalem inchoandam vel ducendam sunt necessariae. Sicut enim vitae sensitivae per instinctum proprie dictum (Log. n. 118) provisum est, ita vitae rationali hoc impulsu, qui instinctui animali analogus est, a natura providetur. Haec inclinatio ad appetitum naturalem naturae rationalis spectat, et est ille, quem vocant, „sensus naturae communis“, de quo diximus in Logica (n. 754 sqq.). Et per se quidem ad ipsum intellectum spectat; nam „naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens“ [1].

Atque hoc modo fieri potest, ut homo solius naturae viribus ad cognoscendas veritates, quae in vita religiosa, morali, sociali fundamenta sunt, cum aliqua facilitate adigatur.

Nihilominus ad veritates penitiores totamque seriem veritatum, quae genus humanum exornant, certo assequendas magisterium externum necessitate quadam morali necessarium esse putandum est (Log. n. 1155) [2].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 78, a. 1 ad 3.

[2] Palmieri, Anthropologia p. 534 sqq. Cfr. S. Thomas, Summa c. gent. l. 1, c. 4.

817. **Dico 4°**: Vocabula, quanquam ad intellectus perfectionem promovendam summopere utilia sunt, non sunt tamen homini ad cogitandum necessaria.

Postquam vidimus primas ideas primaque iudicia non acquiri ex vocabulis, neque ad ideas ordinis religiosi et moralis vocabula esse physice necessaria, nunc de utilitate, quam habent vocabula, videndum est.

Vocabula non solum hominibus praesto sunt ad communicandum cum aliis hominibus cognitiones aliasque affectiones internas: sed praeterea eorum phantasmata a nobis cogitantibus adhibentur ad res cogitatas significandas.

Sicut ipsa vocabula, ita etiam vocabulorum phantasmata sunt signa rerum arbitraria sive libere assumpta, attamen per usum et consuetudinem rebus constanter affixa.

Haec vocabulorum phantasmata, quum assumuntur, iam ideas easque claras in mente supponunt atque etiam in phantasia ipsarum rerum phantasmata. Quum enim assumuntur, apprehenduntur ut signa. Quam ob rem in mente exsistere debent ideae earum rerum, quibus significandis adhibentur. Atque hae ideae clarae et distinctae exsistere debent, ut singula signa cum singulis rebus componi possint. Ideae autem supponunt phantasmata.

Quibus dictis satis apparet vocabula neque ut phantasmata ad cogitandum esse simpliciter necessaria.

Id confirmatur 1° inde, quod experientia teste res permultas cogitamus omisso omni vocabulorum genere et ita etiam, ut ne sciamus quidem, quibus vocabulis eae res significentur; 2° quod saepe aliquarum idearum recordamur, neque tamen vocabula, quae iis significandis adhibentur, memoria retinemus; 3° quod interdum tam velox est apprehensio nostra, ut ea vocabulorum series, quae ad illam exprimendam in imaginatione ordinate reproducenda fuisset, tam celeriter produci non potuisset; 4° quod multas internas affectiones experimur, quas non modo sine vocabulis repraesentamus, sed ne vocabula quidem invenire possumus, quibus eas significemus.

Non igitur vocabula ad cogitandum sunt omnino necessaria. Sunt tamen admodum utilia.

Quum intellectus humanus phantasmatum indigeat, quibus, dum cogitat, sustentetur quasi: quo magis phantasmata, quae adhibentur, clara sunt et facilia, quo magis simplicitatem cum varietate et uniformitatem cum flexibilitate coniungunt, eo fa-

cilius, promptius, celerius operationes mentis peraguntur. At vero vocabulorum phantasmata prae omnibus rerum phantasmatis magnopere excellunt. Hinc rebus abstractis facilius applicari possunt: analysi, comparationi, compositioni idearum facili opera adhibentur, atque ita mentem de insensibilibus cogitantem mirum in modum iuvant. Accedit, quod permulta sunt, quae aliis phantasmatis praeterquam iis, quae vocabulorum sunt, repraesentari vix possunt.

Etiam memoriam plurimum iuvant vocabulorum phantasmata. Nam facilius retinentur, facilius associantur, facilius reproducuntur, ita ut paucis quasi sonis in memoria servatis plurima memorari possint. Non ideas tantum, sed etiam multa iudicia, quinimmo longae ratiociniorum series paucis vocabulorum phantasmatis revocantur in memoriam.

Generatim inter signa vocabula principem locum tenent. Sunt enim signa omnium expeditissima et facillime adhibentur et pro notione omni sive concreta sive abstracta audientibus supponi possunt.

Tandem, quod reliquum est, omnes thesauri scientiae, qui sapientium industria congregantur et quaecunque per aliorum testimonia cognoscenda sunt, vocabulis praesentibus communicantur et ad posteros transeunt [1].

Corollarium. Ex his, quae sunt proposita, sequitur neque vocabula ut audita esse ad recte cogitandum simpliciter necessaria. Traditionalistae eam necessitatem affirmant, ut inde eruant necessitatem externi magisterii. Verum falluntur. Id enim, quod menti praestant vocabula audita, etiam aliis phantasmatis praestari potest. Praesto sunt menti phantasmata rerum, unde conceptus universales harum rerum determinari possunt; inest in phantasia virtus componendi et dividendi et effingendi nova. Deinde potest phantasia voluntate imperante et dirigente intellectu phantasmata efficere et disponere, ut cogitationi intellectus convenit [2].

818. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Intellectus humanus cognoscendo de potentia in actum transit, in se suscipit speciem intelligibilem, aliquam perfectionem obtinet, quam prius non habuit. Hoc modo est facultas passiva. Minime tamen inde sequitur, quod volunt Traditionalistae.

---

[1] Ita fere Tongiorgi, Psychol. n. 466.

[2] Cfr. Palmieri, Anthropol. p. 538.

(Ad 2.) Revelatio sive locutio divina neque est neque esse potest fons omnium cognitionum (Log. n. 781). Non id hoc loco quaeritur, infuderitne Deus reapse protoparentibus aliquam scientiam, sed num eiusmodi revelatio ad nos tradita sit primus et unicus fons cognitionis nostrae.

(Ad 3.) Est certe ex naturae intentione, ut vocabula apud homines duplici munere fungantur, ut videlicet sint instrumenta magisterii, et ut phantasmatum vices gerant. Hinc homines ex naturae instituto adhibitis vocabulis cognitiones suas cum aliis hominibus communicare aliosque erudire solent: et cogitantibus nobis phantasmata adhibita solent esse repraesentationes etiam vocabulorum, quibus res cogitatae significantur. Et mirabilis certe vocabulis inest aptitudo, ut mentem audientis excitent ad eas ideas eoque ordine recogirandas, quas et quo ordine vocabula ipsa significant, ut ex his ideis inter se collatis, compositis, resolutis mens audientis sibi novas notitias comparet. Non vero destinata vel apta sunt vocabula, ut ideas, quas significant, in mente gignant; nam has ideas iam supponunt.

(Ad 4.) Homo, quum ex natura socialis sit, a societate humana et a magisterio in acquirendis cognitionibus intellectualibus exspectat facilitatem, celeritatem, perfectionem. Locutio externa vehementer excitat mentem ad reflectendum super notitias priores. Praeterea locutio docentis eo, quod in se ordinem illum exhibet, quem in obtinenda veritatis cognitione observare necesse est, mentem discentis ad eundem ordinem persequendum maximopere iuvat. Sed ipsa „cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur et applicantur ad alia, quae prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid“ [1].

819. **Solvuntur, quae restant dubia.** *Dicunt 1°:* Per experientiam constat hanc esse naturae nostrae legem, ut homo ad usum rationis non perveniat, nisi auxiliante ratione alterius, quae iam formata et expedita fuerit. — *Resp.:* Distinctione opus est. Homo enim ad actus rationis perfectiores indigere solet alieno auxilio excitante, monente, dirigente. Sed ad aliquos actus rationis omisso omni alterius hominis auxilio eum pervenire posse constat.

Dicunt 2°: Si quando homo aliquis per infortunium vel propter aliam causam institutione sociali caruerit, iam omni etiam usu rationis caruit. Id compertum est quoad pueros quosdam, qui extra societatem hominum adoleverunt; idem accidit in surdomutis, qui, antequam instruerentur, omni conceptui intellectuali et morali caruerunt. — *Resp.:* Hi, de quibus agitur, reapse non carebant omnibus ideis rationis omnisque veritatis cognitione. Quod si carebant ideis Dei et officiorum moralium, id propter aliquam causam accidentalem evenit et non propter nativum rationis humanae defectum.

Quod particularia facta attinet, quae obici solent, recte ab auctoribus observatum est facta ista pauca esse neque satis diligenter observata. Tanti ponderis igitur esse non possunt, ut tota de rationis humanae theoria iis superstrui possit.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 11, a. 1 ad 2. „Proximum scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones“ (ibid. ad 4).

Ex observatis deinde rebus satis constat apud pueros istos positis sensationibus aliquas ideas (velut entis, unitatis, multitudinis, aequalitatis, similitudinis, causae, effectus) ortas esse. Fatendum tamen est homines illos has ideas non ita habuisse, ut eas sub forma abstractissima, reflexa cognitione illico deprehenderent. Quod non mirum videbitur illi, qui recogitaverit, rudes homines, etiamsi a pueris loqui didicerint, vix unquam communissimos illos conceptus a rebus concretis, unde eos abstrahant, reflectendo seiungere.

Surdomutos quod spectat, certum est eos ante educationem non caruisse ideis primitivis et fundamentalibus, et ne ideis quidem religiosis et moralibus. Deinde primo instrui solent signis maxime naturalibus. Quod si diu simul degant, signa quaedam artificialia invenire solent, quibus inter se intelligant.

Id unum ex rebus istis concludendum est institutionem socialem evolutioni rationis summopere utilem esse et quoad aliqua necessariam [1].

SECTIO QUINTA.

De vera idearum origine.

820. Ordo doctrinae. Refutatis praecipuis de origine idearum erroribus nunc ad accuratius videndam doctrinam Aristotelicam reveniendum est.

Sensus et experientia sensilis, etiamsi ex se solis aliquid menti ingerere possunt, minime tamen ex propria virtute quidpiam possunt ingerere, nisi repraesentationes rei contingentis et particularis. Reapse tamen habemus ideas primitivas (entis in communi, veri, similium) atque etiam conceptus universales, quae quidem nobis innata non sunt, sed quodammodo hausta ex experientia sensili. Phantasmata autem ex se sola ad agendum in intellectum et ad speciem intelligibilem imprimendam satis non sunt. Ex quo sequitur intellectus agentis necessitas, qui adhibens phantasmata efficiat species intelligibiles eaque curet omnia, quae ad hanc effectionem sint necessaria.

Reliqua omnia ad intellectum possibilem spectant. Unde virtus activa actuum apprehensionis simplicis et compositae, iudicii et ratiocinii atque omnis cogitationis est virtus intellectus possibilis, non agentis. Id etiam de illa virtute putandum est, qua ex cognitionibus praehabitis ideae aliae componendo, dividendo, abstrahendo, separando, ratiocinando efformantur.

Ita ex ideis mei ipsius cogitantis, volentis, mei agentis, quas intellectu possibili ex reflexione haurio, me meaque exsistentia omissis, conceptus communes cogitantis, volentis, agentis efformo; ex his omisso subiecto et sola forma retenta, conceptum cogitationis, volitionis, actionis, effectionis efformo.

[1] Tongiorgi, Psychol. n. 470.

Ex his aliisque ideis adiunctis ratiocinando efformo ideam Dei. Pari ratione, quum hominem currentem video, conceptum cursus efformo. „Intellectus potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscit res habentes formas in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se.“ [1] Atque haec omnia ad intellectum possibilem spectant.

Similiter de ipsa reflexione dicendum est. „Licet dixerimus, quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit id, quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur, quin per reflexionem quandam intellectus se ipsum intelligat et suum Intelligere et speciem, qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari: intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est Cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est Cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.“ [2]

His ex dictis errare eos concludendum est, qui virtutem abstrahendi a rebus exsistentibus sensatione exhibitis hasque res considerandi in se ipsis atque facultatem considerandi in una re separatim varias notas variaque praedicata ad intellectum agentem referant.

Ad intellectum possibilem spectat quoque virtus sese convertendi ad phantasmata, quatenus ea virtus cognoscitiva est.

821. Nunc paucis ad intellectum agentem revertendum est. Certum est intellectum humanum, quum sit facultas spiritualis, in se ab impressione rerum sensibilium tangi non posse. Aristotelici, ut explicarent, qua ratione fieri posset, ut cognitio intellectualis ex cognitione sensili hauriretur, posuerunt in intellectu specialem illam activitatem, quae usurpans cognitionem sensilem cognitionem intellectualem efficeret (Log. n. 860). Dicunt igitur in mente humana praeter virtutem intellectus perceptivam sive intellectum possibilem esse virtutem intellectus activam sive intellectum agentem, qua efficiatur obiectum actu intelligibile, antequam a virtute illa perceptiva intelligatur.

Etenim in ipsis rebus sensibilibus inest aliquid, quod non quidem actu vel formaliter, sed tamen potentia et virtualiter continet conceptum sive ideam illarum rerum. Ex quo fit, ut ad praesentiam perceptionis sensilis in parte sensitiva intellectus ad

[1] S. Thomas, S. theol. q. 12, a. 4 ad 3.

[2] Id. Summa c. gent. l. 2, c. 75. Cfr. S. theol. 1, q. 87, a. 1 et 4.

operationem sibi convenientem excitari possit. Et quoniam res materialis, quae sensatione exhibetur, a causa se nobiliore (ab intellectu divino) effecta est, virtutem habet, ut ad effectum se nobiliorem (speciem intelligibilem) producendum speciali ratione quasi instrumentum concurrere possit.

Praecipua in hoc negotio operatio intellectus est. Quae operatio haud inepte illuminationi est aequiparata. Inest enim in intellectu virtus, quae se habet ad res materiales, in quibus sit veritas quodammodo obscurata, sicut lumen ad res obscuriores: qua virtute intellectui ex rebus materialibus ea manifesta et quasi illuminata fiunt, quae sensum penitus latent (Log. n. 861). „Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibus abstractae intelligibiles actu, ut intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscentur.“ [1] Sicut oculus indiget luminis exterioris, ita intellectus habet in se lumen interius. „Dicitur lux in spiritualibus illud, quod ita se habet ad manifestationem intellectivam, sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam.“ [2] „Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur aliquod lumen sibi naturale, per quod facere possit visibilia in actu, sicut consequitur mens ex illustratione solis increati; et ideo oculus indiget semper exteriore lumine, et non mens.“ [3]

§ 1. De necessitate phantasmatum ad generandas ideas.

822. Sententiarum varietas. Nemini potest esse dubium, quin cognitio intellectiva in homine naturaliter pendeat a cognitione sensus (Log. n. 121. 855). Et in cognoscendis etiam rebus metaphysicis sensum et phantasiam adhibemus tanquam cognitionis nostrae initia (Log. n. 857).

Certum est intellectum, quum sit facultas spiritualis, non posse pendere a phantasia in essendo, sed in operando tantum, neque id pro omni statu, quum a phantasia separari possit.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6.
[2] Id. 2 dist. 13, q. 1, a. 2.
[3] Id. 1 sup. Boeth., De Trinit. q. 1, a. 1 ad 3.

Sunt igitur phantasmata aliqua ratione causae idearum; sed quaeritur, in quo genere causae esse putanda sint, utrum tantum in genere causae materialis, an etiam in genere causae efficientis.

Aristotelicorum pars plurima phantasmati in negotio intellectionis tribuit etiam rationem causae efficientis. Docent enim ipsum phantasma, intellectu agenti effectum intelligibile, actu efficere in intellectu possibili speciem intelligibilem. Ita Aquinas distinguit id, quod est actu intelligibile causaliter, et id, quod est actu intelligibile formaliter. „Colores extra animam exsistentes praesente lumine sunt visibiles actu — ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum visu in actu; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem, non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facta in actu.“ [1] Quibus ex verbis apparet secundum mentem Aquinatis ipsum phantasma intellectu agente effectum intelligibile actu efficere in intellectu possibili speciem intelligibilem. Atque etiam res materialis, quae in se est potentia intelligibilis, dicitur fieri actu intelligibilis dupliciter: formaliter secundum speciem intelligibilem impressam, causaliter in phantasmate intellectu agente illustrato.

Nihilominus reperies, qui in dubium vocent, admittatne Aquinas actionem effectivam, qua agat phantasma in intellectum possibilem, necne. Qua de re nemini prudenti dubium relinquitur, qui doctrinam S. Thomae recogitaverit.

Id constat 1° ex comparatione phantasmatis ad colores et intellectus agentis ad lucem, saepius ab ipso adhibita.

a) „Intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui. Sed sicut colores non sunt sensibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem . . . Intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu causat scientiam in intellectu possibili nostro.“ [2]

b) „Colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem . . . in visum. Si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem . . ., non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum.“ [3]

---

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 59, n. 6.

[2] Id. Quaest. disp. q. de an. a. 15. Cfr. q. 16 de malo a. 12 ad 3.

[3] Id. Summa c. gent. l. 2, c. 76. Cfr. c. 67, n. 3; 2 dist. 17, q. 2, a. 1. De lumine incerta erat apud veteres opinatio. Alii dicebant lumen praebere virtutem coloribus, ut visum movere possint. Alii lumen requiri putabant solum ad illuminandum medium sive aëra circumfluentem. Cfr. Id. S. theol. 1, q. 12, a. 5 ad 1; q. 79, a. 3 ad 2; Summa c. gent. l. 3, c. 67, n. 3; Quaest.

Constat 2° ex illuminatione, quae ad id necessaria sit, ut phantasmata in intellectum possibilem agere possint. „Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu, et haec potentia animae vocatur intellectus agens . . . Anima intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quae sunt in phantasmatibus per modum illum, quo sunt ibi, sed secundum quod similitudines illae elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis. Ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti. Propter quod Aristoteles dicit, quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Huius autem exemplum omnino simile esset, si oculus simul cum hoc, quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce, quod posset colores facere visibiles actu, sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter illuminare sibi obiecta . . .“ [1]

Constat 3° ex comparatione phantasmatum cum instrumentis. „Sicut lumen dat coloribus quandam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem (i. e. psychicam) in sensu, ita et phantasmata, in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis . . . faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.“ [2]

Haec de phantasmatum efficientia physica sententia inter Peripateticos est fere communis.

823. Haud pauci tamen sunt, qui phantasma rationem causae efficientis habere negent [3]. Quorum doctrina brevi hoc modo proponi potest:

Intellectus agens nunquam efficit speciem nisi a phantasiae cognitione determinatus. Quia tamen id, quod materiale est, agere in spiritum non potest neque ullum effectum spiritualem producere, phantasma nullo modo tanquam causa efficiens in intellectum possibilem agere potest neque in intellectum agentem. Causalitas igitur tota phantasmatis eo constituitur, quod intellectui agenti materiam et quasi exemplar praebet eumque propter cohaerentiam, qua intellectus cum phantasia coniungitur, et propter harum facultatum inhaerentiam in una eademque anima, ex sola naturae societate, quam vocant *συμπάθειαν*, excitet, ut efficiat

---

disp. q. de an. a. 4 ad 4. Docet Aquinas phantasmata comparari ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum agentem ut colores ad lumen. Cfr. S. theol. 1, q. 54, a. 4.

[1] Summa c. gent. l. 2, c. 77. Cfr. Quaest. disp. q. de an. a. 18 ad 11.

[2] Quaest. disp. q. 16 de malo a. 12 ad 3. Cfr. q. 10 de verit. a. 6 ad 7; Quodlib. 8, a. 3.

[3] Suarez, De an. l. 4, c. 2, n. 4. 11. 12. Cfr. tamen Metaph. disp. 21, sect. 3, n. 7.

imaginem similem in intellectu possibili. Intellectus agens in phantasma nullam actionem habet, sed in intellectum possibilem dumtaxat, in quo solus tanquam virtus activa speciem intelligibilem producit secundum exemplar in phantasmate exhibitum.

Qui hanc sententiam defendunt, dicunt efficientiam phantasmatis in negotio intellectionis esse impossibilem atque etiam supervacaneam. Et opinationem suam confirmant ex comparatione instituta inter intellectum et voluntatem. Voluntas, inquiunt, est causa totalis sui actus, a potentia cognoscitiva non pendens nisi praesuppositive; ergo etiam putandus est intellectus non pendere a phantasmate nisi praesuppositive.

824. Ab hac sententia aliquid differt illorum opinatio, qui censent propter solam assistentiam intellectus id, quod phantasmate exhibeatur, fieri spirituale, et quod consequens est, materiam aptam, circa quam intellectus agens operetur atque ita speciem intelligibilem secundum phantasma obiective illustratum efficiat. Phantasmatibus nullam tribuunt in producenda specie intelligibili efficientiam.

In qua opinatione videtur esse Caietanus: „Non est imaginandum, inquit, quod ab intellectu agente fluat lumen in phantasma, et quod phantasma illo suffultum lumine producat speciem, quemadmodum corpus illuminatum movet visum. Sed quod ipse intellectus agens est lumen, quo splendet obiective phantasma secundum quidditatem in eo exsistentem, et sic producitur species ab utroque. Ita quod ab intellectu agente immediate procedit utrumque, ordine tamen quodam, quia prius natura illustratur phantasma, quam a se et phantasmate actuetur intellectus possibilis.“ [1] Ministerium vero, quod phantasma habet, inde repetit, quod phantasia est „naturaliter connata intellectivo“. „Phantasia exsistente in actu secundo ... intellectus agens assistit illis (phantasmatibus) et fit illis propinquus, immo coniunctus coniunctione, qua lumen coniungitur colori: et sic illuminantur phantasmata obiective; et hac illuminatione obiectiva attingunt summum spiritualitatis gradum, et sic redduntur et sunt habilia, ut ex iis species intelligibilis abstrahatur.“ [2]

Quaeritur:

qua ratione requirantur phantasmata ad habendas ideas primitivas.

825. **Rationes dubitandi.** Videntur phantasmata ad generandas ideas necessaria non esse. Nam (1.) si omnes nostrae ideae petendae essent ex experientia sensili, iam verum esset axioma Materialistarum, quo dicunt nihil esse in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

[1] Caiet. in S. theol. 1, q. 79, a. 3, comment. 10.
[2] Id. in S. theol. 1, q. 85, a. 1, comment. 9.

(2.) Videntur phantasmata nullo modo esse posse causa materialis idearum. Non sunt „materia, ex qua“ species spiritualis educatur, id quod ex se perspicuum est. Neque sunt „materia in qua“ sive receptiva; nam accidens spirituale in ente materiali naturaliter recipi non potest. Neque sunt „materia circa quam“ sive obiectiva. Quum enim intellectus agens non sit potentia cognoscitiva, eiusque operatio, qua speciem producit, non sit cognitio, phantasma ipsi ut obiectum repraesentari non potest.

(3.) Neque habere videntur rationem causae efficientis. Nam id, quod est ignobilius, agere non potest in id, quod est nobilius; sed phantasma est ignobilius intellectu.

(4.) Species, quae est in phantasia, est corporea et quanta et divisibilis secundum dimensiones; intellectus autem, in quem phantasma agere dicitur, et species intelligibiles, quae phantasmatis effici dicuntur, sunt simplices, spirituales, indivisibiles. Atqui id, quod corporeum est, in spiritum non agit, neque effectum spiritualem et simplicem producere potest.

(5.) Intellectus agens efficit ideam totam; ergo phantasmati nihil ad efficiendum relinquitur.

(6.) Ex quo consequens est, ut putemus phantasma et actum imaginationis non concurrere active ad productionem speciei intelligibilis, neque tamen esse solas conditiones, sed esse causam exemplarem ipsius[1].

826. **Thesis I:** Ideae nostrae primitivae hauriuntur ex experientia sensili et speciatim ex phantasmatibus sive ex rebus phantasmate exhibitis.

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Quae in hac re est controversia, praecipue agitur de ideis primitivis, ut sunt idea entis, causae, boni, veri.

Praenota 2°. Has ideas hauriri dicimus ex experientia sensili et proxime quidem ex phantasmatibus. Phantasia inter sensus internos ea facultas est, qua imagines rerum sensibilium retinentur. Phantasmata igitur sunt medium proximum, quo res sensae intellectui offeruntur. „Intellectus noster . . . comparatur ad phantasma sicut visus ad colores . . . non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, sicut visus cognoscit colores, sed ut cognoscat ea, quorum sunt phantasmata: unde actio intellectus nostri primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur.“ Itaque cognitio directe in rem phantasmate repraesentatam fertur, non vero in phantasma subiectivum.

Nomen phantasmatis vel adhibetur ad significandas solas imagines, quae sunt in phantasia, vel ad significanda obiecta omnia, quae sunt in phantasia, memoria, cogitativa[2].

[1] Sylv. Maur., Quaest. physico-metaphys. q. 4, n. 6.
[2] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 73.

Hoc loco phantasmata intelliguntur, ut sunt in phantasia, quae hausta sunt ex sensu communi, et esse possunt materia, circa quam versatur memoria et cogitativa.

Praenota 3°. Quum dicimus ideas nostras hauriri ex experientia sensili, nolumus negare intellectum cognoscere plus, quam cognoscat sensus.

Neque dicere volumus phantasmata ita pro intellectu agente esse causam „materialem circa quam", ut sint ab ipso cognita; sed intellectus agens propter appetitum naturalem praesente phantasmate impellitur ad phantasma illuminandum.

In priore parte ideas istas ex experientia sensili hauriri dicimus; in parte altera phantasiam praecipue intervenire dicimus.

827. **Argumenta** *partis prioris. Arg. I* (exclusionis). Intellectus hominis non est principium, quod ad gignendam cognitionem satis sit (n. 746), neque ullas habet ideas innatas (n. 791). Ergo debet determinationes ad cogitandum ideas aliunde accipere. Ex una parte has ex intuitione Dei vel ex impressione ordinis spiritualis accipere non potest. Ex altera parte obiectum ex se proportionatum et primum rebus sensibilibus constituitur (n. 724). Nihil ergo relinquitur, nisi ut intellectum putemus haurire ideas suas ex determinatione rerum sensibilium. Hae vero res, quum non agant nisi interveniente vi resistendi, non possunt immediate agere in intellectum eumque immutare. Neque cum intellectu per modum formae informantis coniungi possunt. Restat igitur, ut eas interveniente experientia sensili intellectui praesto esse putemus.

Arg. II (ex consideratione humanae naturae). Omnes facultates, quae sunt in homine, ordine quodam ab una eademque essentia ita proficiscuntur, ut facultates inferiores ex se ordinatae sint ad superiores, iisque inservire debeant (n. 407, 2). Sensitiva igitur praecedit secundum ordinem generationis intellectivam atque ad hanc ordinem habet. Ex quo pronum est concludere intellectum ex experientia sensili haurire obiecta, ex quibus cognitiones suas efficiat.

Accedit, quod generatim ex modo operandi cognoscitur modus essendi, et ex modo essendi cognoscitur modus operandi. Sed in modo essendi anima humana, ut intellectiva est, aliqua ratione a vita sensitiva dependet (n. 303). Ergo dependentia similis erit in modo operandi.

828. *Argumenta partis alterius. Arg. I* (ex natura phantasiae). Intellectus humanus ab illa cognitione sensitiva determinationem ad intelligendum recipere debet, qua imagines rerum exhibentur, quantum requiritur et satis est. Atqui id fit phantasmatibus, id quod ex ante disputatis satis perspicitur (cfr. n. 584 sqq.).

Arg. II (ex experientia triplici). 1. Parvuli infantes ideas acquirere non possunt. Sed haec naturalis infirmitas neque ab intellectu provenire potest, qui sit facultas spiritualis, neque a sensibus externis, qui in istis ut plurimum sint admodum perfecti. Restat, ut causa istius impotentiae proveniat ab imbecillitate alicuius sensus interni, a quo intellectus formans ideas pendeat.

2. Post cerebrum laesum et hinc perturbatam imaginationem intellectus neque novam scientiam acquirere potest neque acquisitam recte adhibere. Ex quo apparet intellectum indigere cooperatione phantasiae ad actum suum. Quoniam vero intellectus est potentia solius animae, dependentia illa intellectus a phantasia non est subiectiva, sed obiectiva. Quae autem est in hoc genere dependentia obiectiva, alia esse non potest, nisi necessitas naturalis in intellectu exsistens habendi a phantasia quasi materiam, ex qua paret intellectus ideas suas.

3. Id quilibet ex se experiri potest, se conantem aliquid intelligere formare sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat id, quod intelligere velit. Et quum aliquem ad intelligendum adducere volumus, huic exempla proponimus, ex quibus sibi ad intelligendum phantasmata formare possit[1].

829. **Thesis II:** **In negotio, quo species intelligibiles primitivae efficiuntur, phantasmata videntur esse causae vere efficientes**[2].

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Hac thesi respondetur ad quaestionem, qua quaeritur, num phantasmata habeant tantum rationem causae materialis, idealis, excitantis, ita ut tota efficientia ab intellectu agente propter solam sympathiam naturalem ad agendum excitato petenda sit, an ipsa phantasmata habeant insuper etiam rationem causae efficientis[3].

Sympathiam istam agnoscimus (n. 682) eique, sicut in omni vitae genere, ita etiam in intellectionis opere magnas partes tribuendas esse censemus. Eam tamen ad explicandam intellectionem

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7.

[2] Cfr. Urraburu, Psychologia II, 482 sqq.

[3] Cfr. S. Thomam, Summa c. gent. l. 2, c. 77; Quodlib. 8, a. 3.

humanam omisso omni phantasmatum cooperatione non omnino satis esse censemus; etiamsi sententiam adversariam etiam probabilem esse concedimus.

Praenota 2°. Efficientia, quam defendimus, non principalis est, sed ad genus efficientiae instrumentalis reducitur.

Praenota 3°. Nomine specierum primitivarum eae ipsae intelliguntur, quae antea notatae sunt.

Praenota 4°. Thesim hanc ponimus non ut omnino certam, sed ut probabiliorem opposita.

Argumenta. *Arg. I* (ex consideratione humanae naturae). Phantasma aut habet rationem causae idealis tantum aut causae excitantis dumtaxat propter sympathiam facultatum, aut causae aliquid in specie intelligibili efficientis. Atqui non satis est dicere, illud esse causam idealem aut causam sympathiam excitantem. Ergo putandum est esse causam efficientem.

Prob. min. Non est causa idealis vi huius vocis propria. Nam causa idealis ex conceptu suo ad effectum producendum concurrit obiective tantum et tanquam cognita ab operante, ut ad imitationem ipsius operetur. Quod si vox intelligatur vi latiore, phantasma causa idealis vocari potest, sicut etiam est causa sympathiam excitans. Sed natura humana id sibi expostulare videtur, ut pars sensitiva efficienter agat in partem intellectivam. Unio enim animae rationalis cum corpore naturaliter ordinatur ad animam perficiendam etiam quatenus intellectiva est, quum etiam qua intellectiva sit forma corporis (n. 363); necesse est igitur, ut id, quod est corporeum et sensitivum, iuvet virtutem spiritualem hominis ad perfectionem eius.

Arg. II (ex dependentia intellectus a phantasmate). Ratio communis entis et universale agit in intellectum possibilem, est enim obiectum intellectus proprium et proportionatum. Atqui id est in phantasmate, quamvis circumscriptum notis individuantibus. Ergo etiam phantasma agit in intellectum, non quidem ratione sui, sed propter rationem communem entis et universale. Phantasma non propter virtutem sibi propriam efficit, ut universale separatim appareat et intellectum possibilem afficiat determinetve, sed id fit ex virtute intellectus agentis, cui imaginatio nostra unita est. „Phantasmata, ut est apud Aquinatem[1], quum sint

[1] S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 3.

similitudines individuorum et exsistant in organis corporis, non habent eundem modum exsistendi, quem habet intellectus humanus, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei." Et alio loco: „In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum." [1]

Confirmatur id, quod posuimus, ex auctoritate philosophorum. „Placet ea sententia, quae phantasmati activum concursum tribuit, quod communis philosophantium schola tenet." [2]

830. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Axioma illud, quo dicunt „nihil esse in intellectu, quin prius fuerit in sensu", alia ratione intelligitur a Materialistis, alia ratione ab Aristotelicis. „Licet intellectualis operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit, quae sensus percipere non potest." [3] „Itaque circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter, sed superior sublimius. . . . Unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus. Sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus autem pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem ducere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum." [4]

Quibus dictis intelligitur, cur Aquinas negaverit sensum esse causam totalem idearum nostrarum. „Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur; sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem,

---

[1] Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 7. Dicit Zigliara: „Hanc teneo esse genuinam et veram sententiam S. Thomae circa verum et realem influxum, instrumentalem tamen, phantasmatis in intellectum, ratione coniunctionis. imaginationis et intellectus in unica essentia animae rationalis in homine" (Psychol. De ideis a. 5).

[2] Conimbr. l. 3 de an. c. 5, q. 6. a. 2.

[3] S. Thomas, S. theol. 1, q. 78, a. 4 ad 4.

[4] Id. Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6.

non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae." [1]

(Ad 2.) Phantasma repraesentatur intellectui passivo non ut obiectum per se, sed ut obiectum per accidens. Sensibile imaginatum est sensibile individuum. Ab hoc abstrahit intellectus agens naturam communem. Attamen sensibile imaginatum dici potest obiectum remotum intellectus, quia revera in eo natura communis exsistit, quae est obiectum ipsius intellectus et quam intellectus apprehendit in sensibili imaginato [2]. Atque id satis est, ut phantasmata dicantur esse materia circa quam.

(Ad 3.) Agens principale, si consideratur formaliter, est honorabilius patiente. Si vero non consideretur formaliter, esse potest ignobilius. Nos phantasmata per modum instrumenti concurrere dicimus. „Quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu eiusdem, nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, in quantum passivum nobiliore passione patitur, quam sit actio, qua activum agit, sicut passio, qua intellectus possibilis dicitur activa potentia." [3]

(Ad 4.) Phantasmata compositionem simplicitatemve quod spectat, sequuntur naturam phantasiae. Verum haec res ad hunc locum non spectat. Non enim phantasmata secundum se in negotio intellectionis efficere vel producere quidpiam dicimus, sed quatenus insunt in anima rationali, quae non solum facultatibus sensitivis, sed intellectivis sit praedita, quae simul cum sensitivis cuilibet obiecto, quod animae sit praesens, ab anima applicantur. Propter hanc coniunctionem imaginationis cum intellectu efficitur, ut universale sive obiectum ideae intellectui manifestetur. Per metaphoram „omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcunque cognitionem", „lumen" vel „illuminatio" nuncupari solet [4]. Ex quo dicit Aquinas: „Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab iis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab iis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur." [5]

Ad negotium abstractionis quod attinet, recordandum est obiecta sensibilia, quae phantasmatis exhibentur, esse non solum individua, sed continere etiam naturam communem sive universale directum (Log. n. 722). Facultates autem cognoscitivae sunt eius indolis, ut in rebus, quae sibi obiciuntur, unaquaeque consideret in rebus id, quod sibi est proprium et formale. Obiectum vero proprium et formale intellectus est natura communis sive universale directum. Sicut igitur in obiecto sensibili visus colorem considerat et gustus saporem, non considerata ipsius sensibilis substantia (quae est „obiectum per accidens" talium sensuum), ita intellectus in sensibili non haeret, sed „speculatur naturam universalem in particulari exsistentem" [6].

[1] S. theol. 1, q. 84, a. 6. [2] Cfr. Zigliara, Psychol. l. 4, c. 2, n. 8.
[3] S. Thomas, Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 3 ad 5.
[4] Id. S. theol. 1, q. 67, a. 1. [5] Ibid. 1, q. 85, a. 1 ad 4.
[6] Ibid. 1, q. 84, a. 7. Cfr. Zigliara, Psychol. l. 4, c. 2, n. 5.

(Ad 5.) Haud inscite dicunt solum intellectum agentem in productione speciei intelligibilis esse causam principalem, phantasma vero concurrere per modum instrumenti, quatenus intellectum agentem determinat ad producendam speciem huius potius rei quam alterius. „In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum.“ [1] Sicut igitur virtus artificis a *securi* determinatur, ut producat incisionem acutam, ita virtus intellectus agentis determinatur a phantasmate, ut speciem tale obiectum repraesentantem efficiat.

Ab intellectu agente trahit species intelligibilis, ut sit spiritualis et universalis; et a phantasmate, ut hoc et non aliud obiectum repraesentet.

Recte monet Aquinas: „Licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet huiusmodi similitudinem ad omnia extendi.“ [2] Caute dicit phantasmata „quodammodo agere“ in intellectum possibilem [3]; ea esse „quasi agentia instrumentalia“ [4].

§ 2. De intellectu agente.

831. **Sententiarum varietas.** „Inductus est Aristoteles ad ponendum intellectum agentem, ad excludendum opinionem Platonis, qui posuit quidditates rerum sensibilium esse a materia separatas et intelligibiles actu; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem. Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilium sunt in materia et non intelligibiles actu, oportuit, quod poneret aliquem intellectum, qui abtraheret a materia et sic faceret eas intelligibiles actu.“ [5]

Hunc „intellectum agentem“ Alexander Aphrodisiensis interpretatus est esse intellectum a substantia hominis diversum, qui esset ipsa intelligentia divina [6]. Quam sententiam multi alii secuti sunt.

Alii putaverunt hunc intellectum esse habitum principiorum.

Avicenna, Alexandrum fere secutus, intellectum agentem posuit esse intelligentiam quandam separatam, ex qua formae intelligibiles fluerent in nostrum intellectum passivum et formae substantiales in res omnes sublunares. Intellectum nostrum ad suscipiendas in se formas istas intelligibiles disponi et praeparari phantasmatis.

Averrhoes opinatus est intellectum passivum et activum esse duas spirituales substantias separatas. (Intellectum possi-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 7.
[2] Ibid. q. un. de an. a. 5 ad 8. [3] Ibid. q. 10 de verit. a. 6 ad 8.
[4] Id. Quodlib. 8, a. 3. [5] Id. De an. l. 3, lect. 10.
[6] Locum vide apud Brentano, Psychol. des Arist. p. 7.

bilem id vocare videtur, quod alii Aristotelici cogitativam dicunt.) Has duas substantias non multiplicari cum hominibus, sed aeternas esse, quibus omnes homines intelligerent, quidquid intelligunt (n. 315).

Averrhoem Aquinas dixit esse „non tam peripateticum quam philosophiae peripateticae depravatorem“ [1].

Ex aliorum opinatione, quos S. Thomas secutus est, intellectus possibilis et intellectus agens sunt duae potentiae unicuique homini propriae [2].

832. **Munera intellectui agenti attributa.** De intellectu agente scite Suarez: „Est in parte intellectiva animae nostrae duplex productio, nempe speciei et actus duplexque receptio correspondens. Utraque vero debet fieri a spirituali virtute et in potentia spirituali. Est autem potentia eadem receptiva speciei productivaque actus intelligendi, quae ‚intellectus possibilis‘ vocatur, quia ex natura sua est in potentia, ut speciebus rerum omnium informetur et per eas intelligat. At vero virtus productiva specierum, quia recipiendi munus non habet, sed tantum agendi, ideo ab actione denominatur ‚agens‘ diciturque intellectus, non quia intelligat (quum solum producat species, quae productio intellectio non est), sed quia res intelligibiles reddit. Hinc porro duae colliguntur differentiae inter has potentias. Prima, quod altera sit cognoscitiva, altera minime. Secunda, quod actio intellectus possibilis vitalis sit atque immanens, quum sit actio cognoscendi; at intellectus agentis operatio ex se et ex propriis non item: productio quippe speciei ex suo genere posset a re non vivente fieri. . . . Actio ergo intellectus possibilis vindicat esse a principio intrinseco activo, non vero intellectus agentis actio; et hinc est, quod actio intellectus possibilis de se sit immanens, actio vero agentis ex modo suo transiens esse queat.“ [3]

833. Ex iis, quae de intellectu agente sunt dicta, apparet tria munera intellectui agenti ascribi. Intellectus enim agens dicitur sese convertere supra phantasmata, ea illuminare, ab iis abstrahere species intelligibiles, ita ut ipse sit agens principale

[1] Opusc. 15 de unitate intellectus contra Averrhoistas.

[2] Ita mentem Aristotelis interpretantur Trendelenburg, Brandis. Alexandrum fere secutus est Ravaisson. Locos videsis apud Brentano, Psychol. des Arist. p. 29 sqq.

[3] De an. l. 4, c. 8, n. 1 et 2.

in his speciebus producendis, phantasmata vero sint quasi instrumenta [1].

Conversio supra phantasmata primo psychica ad agendum excitatione constituitur. Accedit tandem aliqualis phantasmatis cognitio, quae ad intellectum possibilem spectat.

Illuminatio eo constituitur, quod phantasma ad movendum intellectum redditur idoneum. Ante illuminationem intellectus agentis phantasmata obscura sunt in ordine cognitionis intellectivae. Quia tamen exsistunt in anima humana, quae intellectiva est, habent specialem aptitudinem, ut propter operationem intellectus agentis intellectui possibili manifestari possint. Phantasmata ideo ab Aquinate dicuntur non esse intelligibilia actu, primo quia exhibent formas individuales, secundo quia exsistunt in organis corporeis [2]. Has ob causas dicit species sensibiles, ut agant in intellectum, debere fieri prius immateriales et intellectui, in quem agant, homogeneas [3]. Nam „actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti respondet determinatum patiens et e converso“ [4].

Illuminatio igitur ipsa in eo consistere videtur, quod intellectus agens ex naturae suae indole sese phantasmati exsistenti in phantasia humana intime adiungit atque hac sui cum phantasmate coniunctione, cum eo in unum coalescens, illud quodammodo elevat simulque elevando tanquam instrumentum intime coniunctum ad operationem suam movet et dirigit.

Illuminantur quidem, ut est apud Aquinatem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab iis intentiones intelligibiles abstrahantur. „Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.“ [5]

Itaque intellectus agens efficit phantasmata intelligibilia in actu per abstractionem quandam [6]. Haec abstractio non est re-

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 1. 3. 4; Summa c. gent. l. 2, c. 76 et 77; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 7 et 8; Quodlib. 8, a. 3.

[2] S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 3; Summa c. gent. l. 2, c. 77; Quaest. disp. q. de an. a. 4.

[3] Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 1. [4] Ibid. q. 8 de verit. a. 9.

[5] S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 4. [6] Ibid. q. 84, a. 6.

flexa illa, quae ab anima exercetur post multas res cognitas sub rationibus partim iisdem, partim diversis. Sed est abstractio primitiva et directa, quam anima exercet primo effective intellectu agente et deinde formaliter sive cognoscitive, quatenus naturam rei phantasmate repraesentatae cognoscit.

Dicit Suarez „speciem non esse abstrahibilem vel abstrahi a phantasmatibus, quasi ipsa species prius esset immixta in phantasmatibus, unde postea separetur ab intellectu agente et transferatur in possibilem". „Intellectum ergo abstrahere speciem nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spiritualem repraesentantem eandem naturam, quam phantasma repraesentat, modo tamen quodam spirituali; illaque elevatio a materiali repraesentatione phantasmatis ad spiritualem repraesentationem speciei intelligibilis dicitur abstractio. Ex quo aperte constat abstractionem non esse actionem distinctam a productione speciei." [1]

Quibus ex dictis intelligitur, causam totalem et perfectam cognitionis intellectualis constitui ex phantasmate et intellectu agente, ita ut respectu intelligibilitatis intellectus agens habeat rationem formae, phantasma rationem materiae. Intellectus agens id efficit, ut generetur species immaterialis, phantasma vero, ut specie repraesentetur talis natura. Intellectus agens ad determinatas naturas ex se est indifferens. Actio intellectus agentis una est, quae sub diverso respectu diversa nomina sortitur.

Quodsi quaeras, num ipsum phantasma propter illuminationem et elevationem in se mutetur, diversa est philosophorum opinatio. Qui negant, censent obiectum phantasmate exhibitum moveri ab intellectu agente adhiberique ad producendam speciem intelligibilem, sicut *securis* ab artifice assumatur vel elevetur ad producendum artefactum; neque pugnantia dicere eum, qui putet instrumentum corporeum virtute spirituali ita elevatum vel assumptum effectum spiritualem producere posse [2]. „Non requiritur intellectus agens, ut aliquid imprimat in phantasma, sed ut una cum phantasmate producat species intelligibiles in intellectu possibili." [3]

[1] De an. l. 4, c. 2, n. 18.

[2] Ita Ioannes a S. Thoma, De anima 923—927; Bannez in p. 1, p. 75, a. 5.

[3] Ita apud Conimbr. in l. 3 de an. c. 5, q. 1, a. 3 ad 1.

9*

Quaeritur:

rectene sentiant, qui intellectum agentem necessarium esse ponunt.

834. **Rationes dubitandi.** Videtur intellectus agens omittendus esse. Nam (1.) intellectus ad intelligibilia refertur sicut sensus ad sensibilia. Sed non ponitur sensus agens; ergo neque intellectus agens ponendus est.

(2.) Si haberemus intellectum agentem in nobismet ipsis, iam nulla re indigeremus ad intelligendum. Indigemus tamen multis.

(3.) Intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut ars et sicut lumen ad visibilia. Sed ars est principium ab artificiatis separatum, et una lux solis, quae separata est, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo etiam ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata.

(4.) Haud inscite iudicant, qui dicunt phantasmata determinare posse sola sua praesentia intellectum agentem. Quodsi determinare possunt intellectum agentem, cur non etiam intellectum possibilem?

(5.) Similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus passivus est virtus immaterialis. Ergo species recipiuntur in ipso ut immateriales. Neque praeter immaterialitatem intellectus passivi requiritur quidquam, quo species efficiantur immateriales.

(6.) Improbabile est esse in anima aliquem intellectum, qui sit intellectu cognoscente perfectior.

(7.) Ponitur intellectus agens, quo aliquid, quod spirituale sit, producatur in phantasmate; atqui id fieri non potest [1].

(8.) „Est in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et haec potentia animae vocatur intellectus agens.“ [2] Id autem, quod est intelligibile actu, est spirituale. At quis credet phantasmata propter activitatem intellectus agentis effecta esse spiritualia?

(9.) Intellectus possibilis et imaginatio insunt in una eademque anima; ergo inter se compatiuntur; atque ita motus imaginationis in intellectum possibilem redundare putandus est. Non igitur opus est intellectu agente.

(10.) Species imaginativae eo efficiuntur spirituales, quod recipiuntur in intellectu possibili; quidquid enim recipitur, ad modum recipientis recipitur. Nulla igitur est necessitas ponendi intellectum agentem.

835. **Thesis: Ad efficiendas species intelligibiles est in homine intellectus agens.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°* ea, quae ante de natura intellectus agentis sunt dicta.

Praenota 2°. In thesi non statuimus, utrum inter intellectum agentem et possibilem sit distinctio realis, an rationis dumtaxat cum fundamento in re.

[1] Durandus 1 sent. dist. 3, q. 5. [2] Summa c. gent. l. 2, c. 77.

Argumenta. *Arg. I* (ex absurda consequentia). Post confutatas supra falsas de origine idearum sententias ita argumentari licet: Qui negat intellectum agentem, debet, modo sibi constare velit, recta via ad Nominalismum pervenire. Sed Nominalismum reiectum habemus (Log. n. 696). Ergo intellectus agens admittendus est.

Prob. mai. Qui negat intellectum agentem, ponere debet ab intellectu non cognosci plus, quam cognoscatur a facultatibus sensitivis; ab intellectu igitur non cognosci universalitatem, quae fundamentaliter inest in speciebus sensitivis, neque cognosci ipsam rationem entis, veri, pulchri, similium; has igitur rationes, quod consequens est, contineri tantum nominibus sive vocabulis.

Vel sic: Reapse ab intellectu nostro percipiuntur rationes communes et universales, quatenus in rebus externis fundamenta habent (Log. n. 699). Ad eiusmodi autem cognitionem requiruntur species intelligibiles, quae, quia non exhibentur a cognitione sensitiva, ab intellectu effici debent.

Arg. II (ex natura obiecti intellectus humani). Intellectus humanus percipit rationes communes et universales, quas reapse haurit ex rebus sensu cognitis. Sed hae rationes, quatenus insunt in rebus sensu perceptis, non sunt actu intelligibiles, sed potentia tantum. Priusquam igitur intelligantur, fieri debent actu intelligibiles. Id autem effici debet a virtute animae humanae insita; haec est enim praedita omnibus viribus ad intelligendum naturaliter necessariis [1]. Sed virtutes sensitivae ad procreandas istas notitias intellectuales satis non sunt [2].

Vel sic: Intellectus possibilis est immaterialis; ergo etiam species intelligibilis, quae ipsi imprimitur, esse debet immaterialis et ita informare intellectum, ut is non haereat in rebus singularibus et materialibus, sed ad concipienda universalia et spiritualia progredi possit.

Sed quae sunt in hoc genere species, a rebus, quae cognitioni humanae sunt his in terris praesto, intellectui imprimi non possunt. Hae enim res omnes singulares sunt et materiales; quam ob rem ex se in intellectum agere non possunt.

Id per se notum est, ut est apud Sylv. Maurum et ab omnibus antiquis concessum. Omnes enim, qui dixerunt intellectum moveri ab obiecto materiali, dixerunt illum esse materialem. Plato vero, Aristoteles aliique, qui immaterialem esse dixerunt, eum ab obiecto immateriali moveri docuerunt.

Et Plato voluit intellectum intelligere per conversionem ad formas a materia separatas sive ad ideas, quae sint immateriales et actu intelligibiles.

Sed per experientiam constat id non fieri. Reapse enim intellectus primo intelligit per conversionem ad res materiales et sensibiles et ad ipsa phantasmata materialia, quae sunt obiectum intellectus primum, unde deinde elevatur ad cogno-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 4.

[2] Extensius de ea re Aquinas, S. theol. 1, q. 79, a. 3; Quaest. disp. q. de an. a. 4.

scenda universalia et separata. Sed non posset primo intelligere materialia, nisi constituerentur intelligibilia actu. Ergo esse debet aliqua virtus, qua illa actu intelligibilia reddantur. Hanc virtutem vocat Aristoteles intellectum agentem [1].

Vel aliis verbis: Sunt res omnes sensibiles constitutae secundum principia ontologica et aetiologica (quae principia sunt etiam principia logica). Unde insunt in ipsis vestigia huius originis et constitutionis; quae sunt fundamenta conceptuum universalium. Et haec quidem vestigia a sensu percipi non possunt; possunt tamen ab intellectu. Ad id vero negotium intellectus indiget speciebus, quae neque a rebus ut singularibus et materialibus, neque a rebus ut vestigiis istis insignitis venire possunt, quum speciebus intellectus indigeat ad cognoscenda ista vestigia. Anima igitur, per actum phantasiae obiectum respiciens imitatur illud tanquam exemplar per productionem speciei intelligibilis.

836. Respondenda. *(Ad 1.)* Sicut sensus est in potentia ad sentienda sensibilia, ita intellectus est in potentia ad intelligenda intelligibilia. Sed sensibilia, ut sunt extra sensum, hunc directe excitare possunt; contra vero intelligibilia, quae sunt extra intellectum et continentur phantasmatibus, intellectum non possunt directe excitare, quamdiu non sunt effecta actu intelligibilia [2].

(Ad 2.) „Licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum ad hoc, quod intelligere possumus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines. Nam intellectus agens non est talis actus, in quo omnium rerum species determinatae accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem quum posuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem, a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet, in quantum huiusmodi lumen animae infundit.“ [3]

(Ad 3.) Respondet Aquinas: „Licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non tamen oportet huiusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi. Quod vero attinet ad aliam similitudinem de lumine, dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata, quae movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu, ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu requiritur lux interior, quae est lux intellectus agentis. Et praeterea pars intellectiva animae est perfectior quam sensitiva; unde necessarium est, quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem; propter quod et secundum intellectivam partem invenimur et recipere intelligibilia et abstrahere ea, quasi in nobis exsistente secundum intellectum virtute activa et passiva, quod circa sensum non accidit.“ [4]

(Ad 4.) Intellectus possibilis, quum sit potentia cognoscitiva, determinari debet intrinsecus a specie, quae ab intellectu agente producitur. Sed intellectus agens, quum sit potentia activa tantum, intrinsecus determinari non debet, sed

[1] Sylv. Maur., Quaest. phil. l. 4, physico-metaph. q. 4.
[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 3 ad 1.
[3] Id. Quaest. disp. q. de an. a. 5 ad 6. [4] Ibid. ad 7 et 8.

satis est, ut determinetur extrinsecus, quatenus proposito phantasmate propter appetitum suum naturalem in actione ponitur.

(Ad 5.) Dicit Aquinas: „Supposito agente bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexsistit, nihil ad hoc faciet. Intelligibile autem in actu non est aliquid exsistens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium. . . . Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.“ [1]

(Ad 6.) Si intellectus possibilis comparatur cum agente, quatenus speciem recipit, hic vero speciem producit, est intellectu agente imperfectior. Sed simpliciter putandus est intellectus possibilis esse agente perfectior. Nam intellectus possibilis non solum recipit speciem, sed producit intellectionem.

(Ad 7.) Nihil in phantasmate ab intellectu agente producitur. Sed propter radicationem phantasiae et intellectus in eadem anima et propter intimam coniunctionem intellectus cum phantasmate hoc redditur idoneum, ut ad producendum effectum spiritualem quasi instrumentaliter concurrere possit.

(Ad 8.) Phantasmata propter consortium intellectus sunt spiritualia extrinsecus et secundum quid, non vero intrinsecus et simpliciter.

(Ad 9.) Verum est duas potentias unius animae inter se compati posse. Quod duplici ratione fieri potest; primo quia una potentia aliam potentiam ab actu suo impedire potest, secundo alia potentia ab alia moveri potest, sicut imaginatio a sensu. Formae, quae sunt in sensu, imprimere possunt formas, quae sunt in imaginatione, quia hae sunt eiusdem ordinis, movendo imaginationem. Sed formae imaginationis solae formas intelligibiles creare non possunt, quia hae sunt altioris ordinis [2].

(Ad 10.) Conditio recipientis speciem receptam de uno genere in aliud transferre non potest; potest tamen, eodem genere manente, speciem receptam variare secundum aliquem modum essendi [3]. Quare necesse est, ut inter recipientem facultatem et id, quod recipitur, aut proportio et affinitas iam exsistat, aut activo aliquo principio efficiatur, priusquam in facultate passiva recipi possit. „Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione, quum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente.“ [4]

837. Solvuntur, quae restant dubia. *Dicunt 1°:* Lumen requiritur ad visum, quatenus medium facit lucidum in actu. Sed in operatione intellectus non est medium, quod necesse sit fieri in actu. — *Resp.:* „Circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur et propter idem intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. Et secundum hoc similitudo, qua

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 3 ad 3.
[2] Id. Quaest. disp. q. de an. a. 4 ad 1. [3] Ibid. ad 3.
[4] Ibid. ad 5. Cfr. Summa c. gent. l. 2, c. 77.

Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod, sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem." [1]

Dicunt 2°: Ut intellectus, qui in nobis est in potentia, fiat in actu, nihil requiritur nisi intellectus in actu vel ipsiusmet intelligentis (velut quum quis ex cognitione principiorum venit in cognitionem conclusionum) vel alterius (velut quum quis a magistro addiscit). Ergo intellectus agens est supervacaneus. — *Resp:* Eo, quod intellectus possibilis est actu cognoscens principia, reduci potest, ut cognoscat actu conclusiones, quas ante cognoscebat potentia. Sed actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur; a sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Si loquamur de intellectu in actu magistri, manifestum est a docente non effici scientiam in addiscente tanquam interius agente, sed sicut exterius adminiculante [2].

Dicunt 3°: Actus intellectus est intellectio. Si igitur est duplex intellectus, erit unius hominis duplex intellectio. — *Resp.:* Actus intellectus possibilis situs est in receptione intelligibilium, actio autem intellectus agentis in abstractione intelligibilium. Neque tamen duplex intellectio est in homine, sed ad unam efficiendam intellectionem utraque istarum actionum suo modo concurrit [3].

Dicunt 4°: Si intellectus agens agit in phantasma, aut aliquid ipsi imprimit, aut ab illo aliquid removet; sed neutrum fieri potest. — *Resp.:* Rectius iudicant, qui negant intellectum agentem proprie agere in phantasma; qua de re satis diximus.

Dicunt 5°: Satis videtur esse illuminatio, quam radicalem vocant, quae efficitur propter solam coexsistentiam phantasiae et intellectus in una eademque anima, qua fiat, ut phantasma in intellectum possibilem vere agere possit [4]. Quod si ita est, iam nulla est ponendi intellectum agentem necessitas. — *Resp.:* Praeter illuminationem radicalem requiritur etiam illuminatio formalis, quae in intima phantasiae et intellectus agentis coniunctione ad efficiendam speciem intelligibilem cernitur.

838. Scholion. Quaeri potest, sintne intellectus agens et intellectus possibilis duae potentiae inter se realiter distinctae.

Multi id affirmant, quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae faciat obiectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae moveatur ab obiecto in actu exsistente [5].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 3 ad 2.

[2] Quaest. disp. q. de an. a. 4 ad 6. [3] Ibid. ad 8.

[4] Cfr. Ferrar., C. gent. l. 2, c. 77.

[5] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 7. Et alio loco: „Nec iterum dico haec duo, scilicet intellectum possibilem et agentem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes, quia quaecunque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eandem potentiam. . . . Quum Recipere species intellectus, quod est intellectus possibilis,

Alii negant, qui contrarietatem inter Agere et Pati in negotio intellectionis non esse tantam opinantur, ut potentias duas re distinctas sibi expostulet. S. Bonaventura intellectum agentem et possibilem dicit esse differentias duas eiusdem potentiae [1]. Accedit, quod operationes intellectus agentis et possibilis tantopere inter se connexae sunt, ut ad unam potentiam referantur necesse sit, quae potentia sub diverso respectu sit intellectus agens et possibilis.

Sunt denique alii, qui a certo iudicio propter huius rei obscuritatem abstinent [2].

Disputatio quarta.

De modo intelligendi varia obiectorum genera.

839. **Ordo doctrinae.** De obiecto intellectus humani generatim considerato alio loco (n. 719 sqq.) diximus. Nunc de rebus obiectis in particulari videndum est, quomodo intelligat anima ea, quae sunt infra ipsam, quomodo ea, quae sunt in ipsa, quomodo ea, quae sunt supra ipsam.

De cognitione autem rerum corporalium tria consideranda sunt: primo quanam re ea cognoscat; secundo quomodo et quo ordine, tertio quidnam in iis cognoscat.

De capite primo octo ab Aquinate articuli sunt propositi: 1° animam humanam reapse intellectu cognoscere corpora; 2° eam non intelligere corpora per sui ipsius essentiam; 3° neque speciebus naturaliter inditis; 4° species intelligibiles non effluere in animam ex formis separatis; 5° animam cognoscere quidem omnia in rationibus aeternis tanquam in cognitionis principio, non tamen tanquam in obiecto cognito; 6° cognitionem intellectivam accipi a rebus sensibilibus; 7° oportere, ut intellectus semper se convertat ad phantasmata; 8° iudicium intellectus ligamento sensus impediri posse.

De capite secundo iterum proponit octo: 1° intellectum intelligere abstrahendo species a phantasmatibus; 2° has species non esse

et Facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint convenire secundum idem; sed Recipere convenit alicui, secundum quod est in potentia, et Facere, secundum quod est in actu: impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias" (2 dist. 17, q. 2, a. 1).

[1] In dist. 24, p. 1, a. 2, q. 4. Cfr. Suarez, De an. l. 4, c. 8, n. 13.

[2] Ita Conimbr. De an. l. 3, c. 5, q. 1, a. 2.

id, quod intelligatur, sed id, quo intelligatur; 3° in cognitione nostra intellectuali priora esse magis universalia; 4° intellectum nostrum non posse cognoscere simul multa ut multa; 5° intellectum intelligere componendo et dividendo; 6° intellectum per se errare non posse, posse tamen per accidens in nonnullis rebus; 7° unam eandemque rem unum posse melius intelligere quam alium; 8° ab intellectu prius intelligi divisibile quam indivisibile.

De capite tertio proponuntur quattuor: 1° intellectu non cognosci singularia, ut singularia sunt, nisi per reflexionem quandam; 2° intellectu non cognosci infinita; 3° cognosci aliqua ratione contingentia; 4° non cognosci futura.

Deinde dicendum erit de modo, quo anima intelligat se ipsam atque de modo, quo intelligat ea, quae supra sunt.

De nonnullis ex his capitibus iam aliis locis satis diximus.

SECTIO PRIMA.

De cognitione intellectuali rerum corporalium.

840. **Haec cognitio exsistit.** Quum ad cognitionem necessarium non sit, ut res cognoscendae ingrediantur facultatem cognoscitivam, commode fieri potest, ut anima humana intellectu cognoscat etiam res materiales cognitione immateriali, universali, necessaria [1]. Neque tamen ea propter putandum est animam per suam essentiam cognoscere corporalia. Id quod a nonnullis philosophis positum esse novimus. „Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur; existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo, quo est in re cognita. E contrario autem Platonici posuerunt. Plato enim quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere.

Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse; et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod, qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 4; S. theol. 1, q. 84, a. 1.

esse de natura ignis; et similiter de aëre et aqua. Empedocles autem, qui posuit quattuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, quum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur: primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non exsistunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta *ossis* et *carnis* et aliorum huiusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur. Secundo, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente exsistere, nulla ratio esset, quare res, quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione careant; puta, si anima *igne* cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo, quod oportet materialia cognita in cognoscente exsistere non materialiter, sed magis immaterialiter."

841. Erant, qui dicerent intellectum humanum cognoscere omnia per essentiam suam. Verum id esse non potest. „Si enim aliquis intellectus est, quia per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia . . . Hoc autem proprium est Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexsistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit, non autem anima, neque etiam angelus." [1] Rectissime autem anima intellectiva dicta est „quodammodo esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia" [2].

Modus, quo anima per intellectum cognoscat corpora, ex iis colligitur, quae supra de origine idearum dicta sunt.

Ex his constat „animam intelligere per species acceptas a rebus et sensibus exterioribus remote, proxime vero a phantasmatibus: quia formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in intellectum possibilem, nisi

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 2. [2] Ibid. ad 2.

quatenus per lumen intellectus agentis, mediante phantasmate, immateriales reddduntur; sic enim efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili, in quem agunt. Verum in hac proxima receptione specierum in intellectu possibili a phantasmatibus phantasmata se habent ut agens instrumentale et secundarium; intellectus autem agens se habet ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. Et sic formae intelligibiles in actu neque sunt per se exsistentes, neque sunt vel species sensibiles vel a sensibilibus immediate abstractae, neque sunt in phantasia, quia ibi sunt tantum intelligibiles in potentia, neque sunt in intellectu agente, quia hic nullius speciei est receptivus, sed solum intellectus possibilis, et per has anima cognoscit res materiales et corporeas." [1]

842. Sicut generatim ad intellectionem humanam requiruntur phantasmata, ita haec etiam requiruntur ad intelligenda corporalia.

Id ex duobus potest esse manifestum. Primo ex eo, quod ex confusione phantasmatum sequitur confusio in actu virtutis intellectivae, id quod patet in pueris, qui initio appellant omnem virum patrem, postea autem unumquodque determinant. Secundo ex modo essendi animae. Quum enim modus operandi sequatur modum essendi naturae operantis, et anima hominis sit in hac vita corpori alligata et quodammodo ei subiecta et ab eo dependens, debet se convertere ad phantasmata, quoties aliquid intelligere vult, idque multo magis, si id, quod intelligit, sit quid corporeum. Unde manifestum est animam indigere phantasmatibus ad intelligenda corporalia [2].

Manifestum est igitur fieri non posse, ut intellectus noster secundum vitae praesentis statum quidquam actu intelligat, nisi convertendo se ad phantasmata [3].

„Phantasma requiritur ad duo: primo ad hoc, ut concurrat ad productionem speciei intelligibilis tum in genere causae efficientis; nam phantasma concurrit ut agens instrumentale et secundarium, sicut intellectus agens concurrit ut agens principale et primum; tum in genere causae materialis et tanquam materia causae; nam obiectum intellectus quasi materialiter administratur et offertur a virtute imaginativa, et ab eadem ipsi intellectui re-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 1 et 7, a. 9 ad 7; q. 18, a. 8 ad 5; Quodlib. 8, a. 3; 2 dist. 20, q. 2, a. 2 ad 4.

[2] Id. 2 dist. 20, q. 2, a. 2; S. theol. 3, q. 11, a. 2.

[3] Id. S. theol. 1, q. 84, a. 7. Hac de re extensius Schiffini, Disp. metaphys. n. 335.

praesentantur ea, quae accepta sunt a sensibus, et praeparantur phantasmata, quae fiant actu intelligibilia per intellectum agentem." [1]

Secundo requiritur per modum medii et tanquam obiectum quo remote. Licet forma sensibilis, cuiusmodi est phantasma, non possit per se imprimere speciem intelligibilem, quia est alterius generis, quum haec sit forma universalis; potest tamen id praestare virtute intellectus agentis et ut agens instrumentale et secundarium. Intellectus non directe fertur ex specie, quam recipit, ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem, cuius est phantasma; utitur enim phantasmate non tanquam obiecto cognoscibili, sed tanquam medio cognitionis, per modum, quo sensus noster accipit similitudinem rei, quae est in speculo, dum fertur in eam non ut rem quandam, sed ut in similitudinem rei. Verum est tamen, quod, licet intellectus ex specie, quam recipit, non directe feratur in cognitionem phantasmatis, sed rei, cuius est phantasma, per quandam tamen reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei, per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem, quae est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quandam reflexionem et reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem, quae est in speculo [2]. Et licet phantasma agat ut similitudo, non tamen agit per materiam, sed per formam; et ideo non producit simul cum intellectu agente speciem repraesentantem rem singularem, sed universalem; nam a forma sumitur ratio universalis, sicut a materia ratio singularis [3].

Dices 1°: Intellectus intelligit specie intelligibili; ergo intelligere potest illis speciebus, quas apud se habet, non convertendo se ad phantasmata. — *Resp.:* Species conservatae in intellectu possibili in eo exsistunt habitualiter [4]. Ut igitur actu intelligamus, ipsa conservatio specierum non sufficit; sed oportet, ut iis utamur, quatenus convenit rebus, quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus exsistentes [5].

Dices 2°: Magis dependet imaginatio a sensu quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio actu imaginari potest, absentibus sensibilibus. Ergo intellectus multo magis actu intelligere potest, non convertendo se ad phantasmata. — *Resp.:* Etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde imaginatio non indiget aliqua alia similitudine rei particularis, sicut indiget intellectus. Non solum ad hoc, ut intellectus actu intelligat accipiendo scientiam de novo, sed etiam ut utatur scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis. Videmus enim, impedito actu imaginationis propter laesum organum impediri hominem, ne ea actu intelligere possit, quorum scientiam iam ante concepit. Et per experientiam comprobatur etiam eos, qui intelligere vel intelligi velint ea, quae praecepta sunt, confugere ad phantasmata tanquam ad exempla. Cuius rei ratio est, quia obiectum proprium intellectus humani est

[1] S. Thomas, 2 dist. 20, q. 2, a. 2 ad 2; Quaest. disp. q. 15 de verit. a. 2 ad 7; Quodlib. 12, a. 11; Summa c. gent. l. 2, c. 73.

[2] Id. Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 6.

[3] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 1, q. 84, a. 6; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 6 ad 7; Quodlib. 8, a. 3.

[4] Id. S. theol. 1, q. 79, a. 6. [5] Ibid. q. 84, a. 7.

natura in materia corporali exsistens; quae natura cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari exsistens [1].

Dices 3°: Incorporalium nulla sunt phantasmata. Si igitur intellectus noster non posset quidquam intelligere, nisi sese convertendo ad phantasmata, sequeretur ab homine intelligi non posse incorporeum quid. — *Resp.:* Incorporea, quorum non sunt phantasmata, a nobis cognoscuntur comparatione instituta ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata, sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur; Deum autem cognoscimus ut causam et per excessum et per remotionem. Alias autem incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalia [2].

843. Ex iis, quae de dependentia intellectus humani a sensu sunt dicta, clarius apparet, qua ratione iudicium intellectus ligamento sensus impediri possit. Obiectum enim proportionatum intellectus nostri est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua haberi non potest nisi per resolutionem ad principium, unde cognitio illius ortum habet. Quum ergo cognitio omnis intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse iudicium rectum, nisi reducatur ad sensum. Et quia omnia, quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales et in somno ligati sunt sensus, quibus res sensibiles cognoscimus, ideo in somno non potest esse perfectum atque liberum iudicium rationis vel sensus communis, neque, quod consequens est, motus appetitivae partis potest esse liber [3].

Dices 1°: Id, quod est superius, ab inferiore pendere non potest. — *Resp.:* Etsi intellectus est sensu superior, tamen eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundamenta habent; ex quo sequitur, intellectum accipere aliquo modo a sensu.

Dices 2°: Interdum contingit, ut dormiens syllogizet; ergo iudicium intellectus ligamento sensus non impeditur. — *Resp.:* Quod est in somno ligamentum sensus, id maius vel minus esse potest. Atque ita secundum modum, quo sensus et imaginatio in somno solvitur, liberatur etiam iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi, qui dormiendo syllogizant, quum excitantur, semper cognoscunt se in aliquo defecisse [4].

Dices 3°: Operatio intellectus a sensibus dependet, quatenus a sensibus accipit; sed iudicium est post acceptionem; ergo ligamento sensuum impediri non potest. — *Resp.:* Iudicium intellectus indiget sensu tanquam extremo et ultimo ad quod fiat resolutio. Itaque iudicium non dependet tantum a re-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 7. [2] Ibid. ad 3.

[3] Ibid. S. theol. 1, q. 84, a. 8; Quaest. disp. q. 12 de verit. a. 3 ad 2 et 3; 4 dist. 9, q. 1, a. 4.

[4] Id. S. theol. 1, q. 84, a. 8 ad 2. Cfr. 2, 2, q. 154, a. 5 ad 2; 4 dist. 9, q. 1, a. 4.

ceptione speciei, sed etiam ex hoc, quod ea, de quibus iudicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus, magis percipere possunt interiores impressiones, sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti, quod dulcia comedat. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, ad ipsum oportet quodammodo resolvere omnia, de quibus iudicamus[1].

844. Modus et ordo intelligendi res corporeas et materiales. Intellectus intelligit res materiales per abstractionem. Nam „intellectus humani proprium est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter exsistentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere intellectum nostrum intelligere materialia abstrahendo a phantasmatibus: et nos per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenire. Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc, quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando“[2].

Dices 1°: Res materiales intelligi non possunt sine materia. Ergo species intelligibiles a phantasmatis abstrahi non possunt. — *Resp.:* Abstrahere quidem potest intellectus a materia ratione multiplici. Nam materia est duplex, scilicet communis et signata vel individualis: communis quidem, ut *caro et os;* individualis autem, ut *hae carnes* et *haec ossa.* Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi, sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui; et ideo sine iis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quantitatem prius inesse substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 12 de verit. a. 3 ad 2 et 3.

[2] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 1.

considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus [1].

Dices 2°: Intellectus agens se habet ad phantasmata, sicut lumen ad colores. Sed lumen non abstrahit quidquam a coloribus. — *Resp.:* Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest ea intelligere, quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata [2].

845. Species intelligibilis non est obiectum, in quod feratur cognitio. Quidam posuerunt vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscere nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi; et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus: primo quidem, quia eadem sunt, quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae; si igitur ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur scientias omnes non esse de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, esse verum; et similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo, quo iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est. Et ita omne iudicium erit verum: puta, si *gustus* non sentit nisi propriam passionem, quum aliquis habens sanum gustum iudicat *mel* esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille, qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit: uterque enim iudicabit secundum quod gustus

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 2. [2] Ibid. ad 4 et 5.

eius afficitur. Et sic sequitur, ut omnis opinio aequaliter futura sit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicenda est species intelligibilis se habere ad intellectum, ut quo intellectus intelligit. Similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum Intelligere et speciem, qua intelligit; et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim animam per terram, quae in ipsa esset, cognoscere terram, quae extra ipsam esset; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, sequetur animam per species intelligibiles cognoscere res, quae sunt extra animam [1].

Dices 1°: Intellectum in actu est ipse intellectus in actu; sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente nisi species intelligibilis abstracta; ergo haec species est ipsum intellectum in actu. — *Resp.:* Intellectum in actu dicitur esse intellectus in actu, quia similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Itaque species intelligibilis abstracta non est id, quod actu intelligitur, sed est huius similitudo.

Dices 2°: In quanam re est id, quod dicitur intellectum in actu? Non est in re externa, quippe quae sit singularis. Ergo est in intellectu; nihil ergo est nisi ipsa species intelligibilis. — *Resp.:* Ipsa natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, est in intellectu. Ista vox „intellectum in actu" duo significat: rem quae intelligitur et ipsum Intelligi. *Humanitas*, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas abstrahatur ab individualitatibus, hoc ei accidit, quatenus ab intellectu percipitur, in quo est similitudo naturae speciei.

Dices 3°: Voces res intellectas significant; sed voces significant passiones animae, i. e. species intelligibiles; ergo res intellectae sunt species intelligibiles. — *Resp.:* In parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus eo, quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili, et intelligit naturas rerum. Et informatus specie intelligibili praeterea format definitionem vel divisionem vel compositionem. Voces non significant ipsas species intel-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 2.

ligibiles, sed vel res vel ea, quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus [1].

846. Ea, quae sunt magis universalia, a nobis aliqua ratione cognoscuntur prius, quam quae sunt minus universalia. In cognitione intellectus nostri duo oportet considerare: primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit; et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est, ut cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit: omne autem, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, qua sciuntur res indistincte, sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Manifestum est autem cognoscere aliquid, in quo plura continentur, sine hoc, quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum, quae continentur in illo, esse cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale. Utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione sine hoc, quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id, quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi: sicut Cognoscere animal indistincte, est Cognoscere animal, in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus: secundum locum quidem, sicut quum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehenditur

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 2 ad 3.

esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguit hunc hominem ab alio homine: et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque. Et huius ratio est manifesta, quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia, ut sciat distinctionis principium: sicut qui scit genus, est in potentia, ut sciat differentiam: et sic patet cognitionem indistinctam mediam esse inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum cognitionem singularium esse priorem quoad nos quam cognitionem universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva, sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis [1].

Dices 1°: Magis universalia sunt difficillima cognitu, quippe remotissima a sensibus; ergo id quod est magis universale, non est prius cognitum. — *Resp.:* Magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota. Nam primo in intellectu cadit ens; et prius in intellectu cadit animal, quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia, eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Universalia autem in causando sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam; quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quoad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia; nam cognitio sensus, qui in singularia fertur, in nobis praecedit cognitionem intellectivam, quae est universalium [2].

Dices 2°: Ea, quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos; sed universalia sunt priora secundum naturam, ergo posteriora sunt in cognitione intellectus nostri. — *Resp.:* Universale duplici ratione considerari potest. Uno modo, quum natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis; et quia haec ex abstractione intellectus provenit, universale erit posterius. Alio modo considerari potest, quantum ad ipsam naturam, ut haec invenitur in particularibus. Hoc autem modo ordo naturae duplex est; unus secundum viam generationis et temporis, et hoc modo, quum ea, quae sunt in potentia et imperfecta, sint priora, magis commune secundum naturam prius est; unde prius generatur animal quam homo. Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturae, et hoc modo minus commune est prius quam magis commune, velut homo quam animal; nam natura intendit, ut generetur homo [3].

Dices 3°: Composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simplicia; ergo sunt posterius nota quoad nos. — *Resp.:* Universale magis commune comparatur ad minus commune et ut totum et ut

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 3. [2] Id. in metaph. l. 1, lect. 2.
[3] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 3 ad 1.

pars: ut totum quoad conceptus extensionem, ut pars quoad comprehensionem. Sic igitur animal consideratum ut totum (extendens sese ad hominem et beluam) est prius in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione, quam quod animal sit pars rationis eius [1].

Dices 4°: Definitum prius cognoscitur quam partes definitionis, velut homo prius quam animal. Sed partes definitionis universaliores sunt. Ergo prius cognoscuntur, quae sunt minus universalia. — *Resp.:* Pars duplici ratione cognosci potest: priore, ut est in se absolute, et hac ratione partes prius cognosci possunt quam totum, velut *lapides* quam domus; altera partes, ut sunt partes huius totius, et hac ratione prius cognosci debet totum quam partes. Prius domum cognoscimus confusa quadam cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Et hoc modo definientia absolute considerata prius nota sunt quam definitum; sed quatenus sunt partes definitionis, cognoscuntur posterius. Prius cognoscimus hominem confusa quadam cognitione, quam sciamus distinguere omnia, quae sunt de hominis ratione [2].

Dices 5°: Ex effectibus devenimus in cognitionem principiorum; sed universaliora sunt principia. — *Resp.:* Non est necesse, ut cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos, quum haud raro cognoscamus ex causis sensibilibus effectus ignotos [3].

847. Quaerunt, possitne intellectus humanus simul intelligere multa (cfr. n. 424). Respondet Aquinas: „Intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo et ex consequenti. Ex consequenti quidem plura contingit simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum. Et hoc contingit dupliciter: uno modo ex unitate eius, quo intelligitur, sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelligibilem intelliguntur, sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam; et eodem modo intellectus creatus videns essentiam divinam potest omnia simul videre, quae per essentiam divinam videt. Alio modo ex unitate eius, quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum; totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo; sicut quum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineae, et similiter quum intelligit propositionem, intelligit simul subiectum et praedicatum; et quum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea, quorum est similitudo vel differentia.“ [4]

„Sed quod intellectus intelligat simul plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile. Cuius ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte res intellecta. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 3 ad 2. [2] Ibid. ad 3.
[3] Ibid. ad 4. [4] Id. Quodlib. 7, a. 2.

intellecta vel species eius. sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo idem est, ac si res una esset simul plura. In rebus enim materialibus videmus, quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia vel secundum dispositionem potest esse unum et idem. Intellectus autem ex ipsa ratione suae potentiae est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilium reducitur in actum dupliciter: uno modo incomplete, per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna esse ut in thesauro: alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna apprehensionem sensus, distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis, in quibus sunt formae sensibiles ut in thesauro; et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectae, sunt in eo ut formae perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quae coniungit intellectum intelligibili et sensum sensibili. Unde patet, quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo. . . .

„Nec potest dici, quod intellectus formetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore. Nam hae non sunt unius generis; formae autem omnes intelligibiles sunt unius generis. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures vel plures colores, quae simul actu in eodem esse non possunt secundum idem." [1]

Dices 1°: Intellectus humanus simul intelligit aliquod totum velut hominem; sed in quolibet toto continentur multae partes. — *Resp.:* Multae partes duplici ratione intelligi possunt: uno modo sub quadam confusione, ut sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius atque ita cognoscuntur simul; alio modo cognitione distincta, quum pars quaelibet cognoscitur per speciem suam, et sic non intelliguntur simul [2].

Dices 2°: Sensus communis potest plura simul cognoscere. Ergo multo magis id de intellectu putandum est. — *Resp.:* Immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem, sicut motus, qui est per multas lineas, simul terminari potest ad unum centrum. Itaque hic sensus multi-

[1] S. Thomas, Quodlib. l. c.; S. theol. 1, q. 85, a. 4.
[2] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 4 ad 3.

plicatur aliquo modo secundum Esse. Sed intellectus non multiplicatur hoc modo in plures potentias [1].

Dices 3°: Multa cognoscibilia simul cognosci possunt, quum sunt unum; sed multa intelligibilia sunt unum. — *Resp.:* Multa cognoscibilia, ut simul cognosci possint, accipi debent ut numero unum. Sed intelligibilia ut intelligibilia sunt unum genere, non numero [2].

Dices 4°: Capacitas intellectus maior est quam aëris vel aetheris. — *Resp.:* In aëre vel aethere species sunt diverso plane modo quam in intellectu [3].

848. Intellectus humani proprium est, ut cognitionem rerum perfectam acquirat componendo et dividendo. „Quum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem, unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei cognoscit de re simul, quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem angelicus et divinus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.“ [4]

Dices: Intellectus intelligit per assimilationem ad res; sed compositio et divisio nihil est in rebus. — *Resp.:* Est compositio in rebus. Differt tamen compositio intellectus a compositione rei. Nam ea, quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum, quae componuntur [5].

849. De errore, qui in intellectu esse possit, extensius disputant logici (Log. n. 819).

[1] S. Thomas, Quodlib. 7, a. 2 ad 1. [2] Ibid. ad 2. [3] Ibid. ad 5.
[4] Id. S. theol. 1, q. 85, a. 5. [5] Ibid. ad 3.

Obiectum proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea, quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod, quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo, sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio *circuli* de triangulo, vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei: animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus in totaliter non attingendo [1].

850. Quaerunt quoque, quid prius a nobis intelligatur, utrum indivisibile an divisibile. Respondet Aquinas: Obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit. Et quia id, quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest, quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter: uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes: quia cognitio confusa est prior quam distincta. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio *hominis* est quiddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis; et iterum prius, quam intellectus componat et dividat affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium obiectum. Tertio modo indivisibile dicitur, quod est omnino indivisibile, ut punctum et unitas, quae nec actu nec po-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 6.

tentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: punctum est, cui pars non est; et similiter ratio unius est, quod sit indivisibile. Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur indivisibile huiusmodi esse primo intellectum, quia secundum Platonicos prius participatur a rebus [1].

851. Quidnam intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. Certum est intellectum humanum, etsi quiescat in cognitione universalium, cognoscere etiam singularia. Sed in explicando modo huius cognitionis est sententiarum diversitas.

Itaque proprium obiectum intellectus dicimus versari in universalibus. „Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per reflexionem potest cognoscere singulare, quia, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo.“ [2]

Dices 1°: Intellectus converti debet ad phantasmata. Sed phantasmatibus repraesentantur singularia. Ergo intellectus cognoscit singularia. — *Resp.:* Homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum. Et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare. Non enim proprie intellectus aut sensus cognoscunt, sed homo per utrumque [3].

Converti autem ad phantasmata non est intellectum intelligere phantasmata, sed pati intellectum a phantasmate et accipere ab eo speciem intelligibilem. Illa enim receptio est quaedam continuatio intellectus ad phantasmata et quaedam conversio, sicut etiam anima separata convertitur ad superiora recipiendo lumen intelligibile ab eis. Phantasmata enim se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum; unde sicut species, quae est in sensu,

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 8.

[2] Ibid. 1, q. 86, a. 1. Cfr. Quaest. disp. q. 5 de verit. a. 6 et q. 10, a. 5; q. de an. a. 20; Quodlib. 12, a. 12; 4 dist. 50, q. 1, a. 3.

[3] Id. Summa c. gent. l. 2, c. 73.

abstrahitur a rebus ipsis, et per eam continuatur cognitio sensus ad res ipsas sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur.

Est tamen hoc discrimen inter phantasmata et sensibilia respectu intellectus et sensus, quod similitudo, quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem per se directe cognoscitur; similitudo autem, quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei, quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quandam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie, quam recipit, fertur ad cognoscendum phantasmata, sed tantum per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam sui actus et speciei, per quam intuetur, et eius, a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem, quae est in visu, a speculo acceptam directe fertur visus in cognitionem rei speculatae, sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem, quae est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem acceptam a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari, secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem [1].

Dices 2°: Intellectus format iudicium: Socrates est homo; ergo cognoscit singularia. — *Resp.:* Ex virtute formandi, quae sunt in hoc genere iudicia, non sequitur intellectum cognoscere singularia directe.

Itaque intellectus singularia cognoscit indirecte et per quandam reflexionem, quatenus continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est duplex: uno modo, in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu, qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singularibus accipit. Alio modo, secundum quod motus, qui est ab anima ad res, incipit in mente et procedit in partem sensitivam prout mens regit inferiores vires, et sic singularibus se immiscet, mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam (sensitivae partis) componens et dividens intentiones individuales, quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in capite, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam, quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero est electio singularis operis [2]. Ad habendum tale iudicium sufficit identitas animae habentis duas potentias continatas modo praedicto, per quarum unam format propositionem universalem, per aliam vero propositionem particularem.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 6. Cfr. Alam., De an. q. 111, a. 1.

[2] S. Thomas, l. c. q. 10 de verit. a. 5; 4 dist. 50, q. 1, a. 3.

Immo quandoque per unam potentiam concipit subiectum et per aliam praedicatum.

Dices 3°: Intellectus noster cognoscit se ipsum; ipse autem est quoddam singulare; ergo intellectus noster cognoscit singularia. — *Resp.:* Singulare non repugnat intellectui humano, quia singulare est, sed quia materiale est materia signata (Log. n. 1285): et quia intellectus noster cognoscit per abstractionem.

Dices 4°: Si intellectu non cognosceremus singularia sensibilia demonstrata, sequeretur nos nulla principia scientiarum, quae per experientiam singularium sumuntur, habere posse. — *Resp.:* Satis est, ut sit una anima utens et sensu et intellectu.

852. Quaerunt, num intellectus cognoscere possit infinita. Id, quod est infinitum actu, ab intellectu humano cognosci non potest. „Quum enim potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest intellectus noster cognoscere infinita. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere, nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem: alioqui haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem: est enim infinitum, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere. Et sic infinitum non posset actu cognosci, nisi omnes eius partes numerarentur, quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione; intelligendo enim efficimur scientes. Unde non possumus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnino infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum[1].

Dices 1°: Deum, qui est absolute infinitus, cognoscere possumus; ergo multo magis alia infinita cognoscere possumus. — *Resp.:* Infinitum formale, quod est Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 86, a. 2.

defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus [1].

Dices 2°: Intellectus humanus cognoscit genera et species; sed aliquorum generum infinitae sunt species, velut numerorum et figurarum. — *Resp.:* Intellectus species cognoscit per abstractionem a phantasmatibus. Quapropter illas species numerorum et figurarum, quas quis non est imaginatus, neque actu neque habitu intelligere potest nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse [2].

853. Cognitionem intellectivam contingentium quod spectat, haec dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod contingentia sunt; altero modo, secundum quod in iis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat: sicut hoc ipsum, quod est „Socratem currere", in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est „Socratem moveri, si currit". Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est, quod potest esse et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea, quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra, quod per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus. Sic igitur contingentia, prout contingentia sunt, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus [3].

854. Quae futura sunt, intellectus cognoscere non potest. Nam ipsa futura, ut sub tempus cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem; rationes autem futurorum possunt esse universales et intellectu perceptibiles, et de iis etiam possunt esse scientiae. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est futura dupliciter cognosci posse: uno modo in se ipsis, alio modo in suis causis. In se ipsis quidem futura cognosci non possunt nisi

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 86, a. 2 ad 1. [2] Ibid. ad 2.
[3] Ibid. 1, q. 86, a. 3.

a Deo, cui etiam sunt praesentia, dum in cursu rerum sunt futura, quantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint, ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae: sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab iis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus [1].

Dices 1°: Homo, quando alienatur a sensibus, velut in somno, aliqua futura cognoscere potest. Sed anima, ligatis sensibus, potius adhibet intellectum. Ergo intellectus humanus, quantum ex se est, cognoscit futura. — *Resp.:* Errant, qui intellectum impediri putant in praevisione futurorum propter sensum. Habet quidem anima, ut nonnulli opinantur, „quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere. Et ideo, quando retrahitur a corporeis sensibus et quodammodo revertitur ad se ipsam, fit particeps notitiae futurorum. Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus, quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporeis sensibus abstrahitur, futura cognoscit. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae, quod futura cognoscat, quum a sensibus alienatur, sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium; spiritualium quidem, sicut quum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam quum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignanda aliqua futura, quae daemones cognoscunt. Huiusmodi autem impressiones causarum spiritualium magis nata est anima humana suscipere, quum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium (materialium). Manifestum est enim, quod corpora superiora imprimunt in inferiora. Unde quum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est, ut ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde quum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus. Plus est enim sine turbatione aër noctis, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura.“ [2]

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 86, a. 4.

[2] Ibid. ad 2.

Dices 2°: Beluae cognoscunt futura, sed homines sunt perfectiores. — *Resp.:* Beluae moventur omnino impressionibus naturalibus, homines autem per consilium rationis.

Hactenus ea enarravimus, quae Aquinas docet de cognitione intellectuali rerum materialium. Nunc accuratius quaerendum, qua ratione intellectus noster incipiat a cognitione rerum singularium.

Quaeritur:

qua ratione intellectus noster cognoscat singularia.

855. **Ordo prioritatis in naturae consideratione.** Is ordo accipi potest duplex: ontologicus ex parte rei et intentionalis a parte cognitionis nostrae.

Ordinem ontologicum his verbis descriptum legimus: „Secundum Avicennam triplex est alicuius naturae consideratio: una, prout consideratur secundum Esse, quod habet in singularibus . . .: alia secundum Esse suum intelligibile . . .; tertia vero est consideratio naturae absolute. . . . Harum autem trium considerationum duae semper uniformiter eundem ordinem servant; prior enim est consideratio alicuius naturae secundum Esse, quod habet in singularibus; tertia est consideratio naturae absolute. Sed secunda consideratio naturae, quae est secundum Esse, quod habet in intellectu, non semper habet eundem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturae secundum Esse, quod habet in intellectu, qui accipit a rebus, sequitur utramque aliam considerationem. . . . Sed consideratio naturae secundum Esse, quod habet in intellectu causante rem, praecedit alias duas considerationes. Quum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata est posterior intellectu artificis. Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas. Unde uniuscuiusque naturae causatae prima consideratio est, secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturae absolute; tertia, secundum quod habet Esse in rebus ipsis . . .; quarta secundum Esse, quod habet in intellectu nostro. . . . In his ergo illud, quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriore remanet prius non autem e converso. Et inde est, quod hoc, quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio, quare competat naturae alicui secundum Esse, quod habet in singulari, et non e converso. . . . Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae et in singularibus. Et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani et quodammodo mensura ipsius[1].

856. Atque his de ordine ontologico dictis nascitur quaestio, quo ordine naturae illae a nobis cognoscantur. Qua in quaestione

[1] Quodlib. 8, q. 1, a. 1.

praecipuum est, ut videamus, qua ratione ab intellectu humano cognoscantur naturae singulares. Hac de re psychologi in opinationes multas dividuntur.

Aliqui[1] intellectum negant formare unquam conceptum proprium rei singularis determinatae, eumque dicunt cognoscere arguitive sive per ratiocinationem singularia.

Intellectus enim, cognoscens universale et singularitatem in communi, intelligit illam naturam non posse sic per se subsistere, hinc necessario in re quadam singulari contractam esse. „Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro non proprio, sed alieno conceptu, qui sit aliquo modo (videlicet confuse et arguitive, non repraesentative) eius, de quo agatur."

Secunda sententia est Aquinatis, de qua satis supra audivimus. Censet S. Thomas intellectum nostrum cognoscere singularia materialia proprie quidem et distincte; non tamen specie propria et directa, sed indirecte per quandam reflexionem dumtaxat, quatenus ex obiecto suo proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium, et ex ea procedit ad considerandum phantasma, ex quo species huiusmodi est abstracta, et sic per phantasma singulare cognoscit[2].

Tertia sententia eorum est, qui putant intellectum humanum cognoscere non solum singularia proprie et distincte, sed etiam directe et per propriam speciem, quae videlicet ex natura sua repraesentet singularia.

Haec tertia sententia aliquid temperari potest distinctione aliqua, qua dicimus intellectum nostrum cognoscere directe quidem singularia, non tamen ut singularia sunt, sed ut exhibent naturam communem. Ex hac sententia conversio intellectus ad phantasmata cum aliqua singularium rerum, quae phantasmatis repraesentantur, cognitione intellectuali coniuncta est. Convenit tamen haec cum Aquinatis sententia, quatenus negat, singularia ab intellectu primo et directe cognosci, quatenus singularia sunt.

857. **Rationes dubitandi.** Videntur (1.) primo ab intellectu nostro cognosci universalia illa, quae sunt in intellectu divino. Nam ordo cognitionis ordinem ontologicum sequi debet; secus veritati non convenit.

(2.) Vel si quis censet primo a nobis cognosci res creatas, primo saltem a nobis cognosci universalia dicet, et deinde singularia. Nam rationes uni-

[1] Inter hos videtur esse Caietanus in q. 86, a. 1.

[2] S. Thomas, 4 dist. 50, q. 1, a. 3; Quaest. disp. q. de an. a. 20 ad 1 Sed contra.

versales in rebus priores sunt rationibus individualibus, quia illae individuo naturam dant.

(3.) Per experientiam id, quod dictum est, comprobari videtur. Quum enim ex longinquo appropinquat quidpiam, primo oculus videt esse ens, deinde vivens, porro hominem, tandem agnoscit Socratem. Ergo homo primo cognoscit universalia.

(4.) Quinimmo sola universalia homo intellectu cognoscere videtur. Nam „principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis; intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale.“ [1]

(5.) Sed contra: Intellectus noster eadem ratione per speciem intelligibilem continuatur ad phantasmata et ad res phantasmatis exhibitas, qua sensus continuatur per speciem sensibilem ad res externas. Nam „intellectus non directe ex specie, quam suscipit, fertur ad cognoscendam rem, cuius est phantasma“ [2].

(6.) Praeterea homo intellectu cognoscit distinctionem singularium. Sed singularia non distinguuntur, quatenus in natura communi conveniunt, verum quatenus secundum singularitatem diversa sunt. Ergo homo intellectu etiam singularia cognoscit; et cognitis rebus singularibus praedicata universalia applicat.

(7.) Quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed intellectus est supra sensum. Ergo, si sensus res singulares cognoscit, eas etiam intellectus cognoscere poterit.

858. Dico 1°: Id quod cuiusvis rei singularis essentiam constituit intrinsecus, ex se et distincte neque sensu neque intellectu cognoscitur. Individua inter se nos discernere non possumus, nisi ex collectione modorum accidentalium determinatorum, qui essentiam individuam constitutam consequuntur (Log. n. 234, Schol. 4). Et nobis manifestum est, modis istis rem individuam in se non constitui, quinimmo fieri posse, ut omnes simul aliis etiam rebus insint. Certum tamen est nos notionem singularitatis habere, sicut habemus notionem essentiae et universalitatis.

Dico 2°: Intellectu ita homo singularia cognoscit, ut proprios distinctosque conceptus eorum efformet. Conceptus distinctus opponitur confuso, proprius communi. Conceptus rei singularis est proprius, si notae obiecti apprehensae eae sint, quae non iam multis individuis communes sint, sed uni tantum conveniant. Cognoscit autem homo individuum conceptu distincto et proprio. Intellectu enim videt homo convenientiam sive identitatem, quum dicit: Socrates est homo. Ergo etiam Socratem cognoscit ut hominem singularem determinate conceptu proprio ab universali

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 86, a. 1.

[2] Id. Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 6.

et aliis singularibus distincte. Id ipsum ex sescentis aliis elucet, quae ab homine enuntiantur, velut: Socrates, quia est homo, voluntatem liberam habet; omne animal habet motum spontaneum, atqui Socrates est animal; ergo habet motum spontaneum.

Et per experientiam satis aperte confirmari videtur, in eiusmodi enuntiationibus intellectu non solum conceptus universales, sed etiam determinatum hominem percipi, nosque intellectu non solum notionem communem trianguli, sed etiam triangulum certae speciei et determinatae magnitudinis hic descriptum haud secus atque imaginatione cognoscere.

Hoc modo facile intelligitur, quomodo intellectus errores corrigere possit, qui in rebus singularibus determinatis accidere possunt, velut de sole bipedali.

Prudentia et ars generatim versantur in singularibus; sunt tamen nihilominus virtutes intellectuales. Ergo earum iudicium ad intellectum spectat; et ad intellectum spectat quoque notitia rerum singularium, quae cum istis iudiciis coniunctae sunt.

859. Dico 3°: Singularia intellectu cognoscimus non solum reflexe per reditionem quandam, sed etiam prius quam universalia, idque per speciem propriam ipsorum impressam, quae ex se repraesentet rem singularem, non quatenus singularis est, sed quatenus naturam illam exhibet, cui intellectus abstractione largitur universalitatem [1].

Praenotandum est 1°. Singularia quoad nos esse notiora et cognosci prius, est extra controversiam, si agitur de cognitione sensitiva. Nunc quaeritur, sintne etiam priora quoad nos secundum cognitionem intellectivam.

2° Generatim triplex statui potest ratio, qua singularia materialia intellectu a nobis percipi possint:

a) directe ex rationibus communibus et abstractivis, velut quum cognoscimus eclipsim futuram ex calculis astronomicis, vel exstitisse Socratem ex calculis historicis;

b) indirecte per quandam reflexionem, i. e. specie intelligibili repraesentante naturam communem, quae aliqua reditione ad phantasma determinetur ad repraesentandas conditiones singularitatis: hanc reflexionem in eo positam esse dicunt, quod intellectus advertat, essentiam, quam percipit, contineri facto sensationis sive praesentis sive revocatae [2].

[1] Id docuimus in Logica n. 863. [2] Cfr. Tongiorgi, Psychol. n. 382.

c) directe percipiendo hanc rem singularem in concreto, i. e. specie intelligibili repraesentante hanc rem singularem tanquam rem, a qua proficiscatur abstractio.

Nos praeter duas rationes priores admittimus etiam tertiam.

Prob. 1° ex defectu impedimenti. Homo id omne intellectu cognoscere potest, quod intellectui satis proponitur; atqui singularia materialia intellectui humano satis proponuntur.

a) Singulare est ens et quidem ens perfectius quam sola natura universalis, ergo ex se habet propriam intelligibilitatem.

b) Intellectus ex se capax est speciei intelligibilis repraesentantis singulare; quod inde patet, quod cognoscit singulare indirecte per reflexionem.

c) Neque est impedimentum ex parte speciei intelligibilis: nam haec, etsi entitative est spiritualis, non desinit esse spiritualis, quum obiective sive repraesentative exhibet rem materialem individuam.

d) Neque ullum est impedimentum ex modo recipiendi species a conditionibus materialibus[1]. Nulla enim est arbitrandi necessitas, abstractionem intellectus agentis eam esse, ut non solum transferat ex ordine sensibili ad ordinem intelligibilem, sed etiam caeco modo removendo singularitatem efficiat universale. Quum directe oculis videntes hanc eclipsim lunarem, intellectu directe cognoscimus magnitudinem eius esse quattuor vel sex vel decem digitorum, non intelligitur, cur non ipsam eclipsim vel lunam deficientem secundum dimensiones suas et determinationes individuantes intellectu cognoscamus.

Prob. 2° ex naturali ordine cognoscendi. Ex hoc ordine conveniens esse videtur, ut intellectualis perceptio prius feratur ad id, a quo proficiscitur, quam ad id, in quo quiescit. Atqui proficiscitur a cognitione singularium et quiescit in cognitione universalium. Non sine ratione igitur putatur homo etiam intellectu prius percipere „hunc“ hominem „hoc“ phantasmate sibi exhibitum, quam „hoc“ phantasma tanquam hanc causam instrumentalem ad efficiendam speciem intelligibilem obiecti universalis adhibere possit.

Haud inscite igitur Suarez: „Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile.“[2].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 5. [2] De an. l. 4, c. 3, dub. 2.

Prob. 3° id, quod addidimus, rem singularem, ut singularis est, cognosci ab intellectu tantum per quandam reflexionem sive reditionem [1], non vero per cognitionem directam. Id ex natura intellectus humani elucere videtur. Quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum. Et ideo oportet, ut quaelibet cognitio sit per modum formae, quae est in cognoscente. Ea autem est natura intellectus humani, ut cognitis singularibus tendat ad formandos conceptus universales.

Vel sic: Quum homini aliqua res cognoscibilis satis proponitur, unaquaeque facultas rem sub ea ratione percipit, quae suae indoli respondet; velut quum homo percipit *saccharum*, oculus illud percipit ut album, gustus ut dulce, tactus ut durum. Sed intellectus pro sua indole res singulares percipit, influxum physicum, quem hae res effecerunt in sensu, superans supergrediensque et ad contemplandam naturam tendens. Ergo percipit quidem res singulares, non tamen ita, ut singularitate ligetur vel impediatur, ne progrediatur ulterius.

860. Dico 4°: Intellectus humanus in ordine cognitionis solet procedere a magis universalibus ad minus universalia, sed etiam a minus universalibus ad magis universalia interdum procedit.

Rationes primae, quas intellectu concipere solemus, sunt rationes communissimae, velut entis, unius, quatenus saltem eae implicite in aliis continentur; sicut principium contradictionis dicitur primum esse, quia virtualiter et implicite in omnibus latet.

Et generatim certum est intellectum non semper hoc ordine procedere, ut cognoscat prius, quae sunt minus universalia, quam ea, quae sunt magis universalia. Postquam enim intellectu notam singularitatis a rebus per abstractionem omisimus, in multis rebus facilius universaliora arripimus, quam minus universalia [2].

Errant vero, qui censent nos semper a magis universalibus procedere ad minus universale. Fieri enim potest, ut a cognita rei specie procedamus ad cognoscendum genus.

In ordine directo et spontaneo a magis universalibus ad minus universalia procedere solemus, contrarium accidit in ordine reflexo et scientifico [3].

[1] Id est, quod potissimum intendit Aquinas proponens doctrinam suam. Cfr. S. theol. 1, q. 86, a. 1.

[2] S. Thomas in Boëth. de Trin. q. 1, a. 3.

[3] Cfr. Tongiorgi, Psychol. n. 387, 4°.

861. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Non est necesse, ut id primo cognoscatur, quod a parte rei primum est. Quoties enim ex cognito effectu concludo ad causam, ultimo cognosco id, quod in rerum ordine primum est.

(Ad 2.) „Prius et notius dicitur dupliciter, scilicet quoad nos et secundum naturam. Priora et notiora simpliciter sunt illa, quae sunt remota a sensu, ut universalia. Priora et notiora quoad nos sunt proxima sensui, scilicet singularia.“ [1] Etiamsi igitur universalia simpliciter priora sunt singularibus, inde tamen non sequitur illa etiam prius a nobis cognosci. Haud raro enim id, quod ultimum est, primo cognoscitur. Sed iterum distinctione in hac causa opus est. Universalia, quum (secundum nostrum concipiendi modum) singularibus essentiam dent et accidentia propria, sunt priora singularibus secundum essentiam et accidentia propria. Singularia autem, quum naturae exsistentiam dent et accidentia communia, sunt universalibus priora secundum exsistentiam et accidentia communia.

(Ad 3.) Sicut in ordine intellectuali accidit, ut prius universaliora cognoscantur, quam minus universalia, ita etiam in ordine sensitivo fit, ut prius sub confusa specie percipiantur communiora, quam propria sub specie distincta.

(Ad 4.) Quum hominis cognitio ex natura sua ex cognitis rebus singularibus et materialibus inchoetur et ad perfectionem perveniat, quae res materiales et singulares supergreditur, non sine ratione dicere solent obiectum, ad quod percipiendum intellectus per se et ex natura sua tendat, reperiri in solo ordine immateriali. Et quia obiectum in hoc ordine immateriali, quippe ab impressione materiali non pendens, iam individualitate perfusum non est, hinc ab individualitate et facile separari potest, et ab intellectu ad perfectionem sibi naturalem tendente reapse, quantum fieri potest, semper separatur: recte etiam dicere solent obiectum intellectus proprium reperiri in universalibus. Neque tamen inde sequitur intellectum nulla ratione cognoscere posse singularia.

(Ad 5.) Non negamus hominem etiam intellectu cognoscere has res singulares, quas sensu perceperit. Et duplici quidem ratione homo singulares res percipit: primo imperfecte quidem, sed directe, quatenus naturam percipit, quae in singulari inest et a qua abstractione notam singularitatis reicit. Deinde indirecte quidem, sed perfecte per reflexionem quandam potest intellectus cognoscere singulare. „Quia etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo [2].

(Ad 6.) In hac de qua agitur causa praecipue attendendum est non intellectum aut sensum cognoscere res, sed hominem unum esse, qui cognoscat et sensu et intellectu. Quae igitur homo sensu suo cognoscit secundum singularitatem restricta, ea ipsa intellectu cognoscit ita, ut singularitatem omittere possit.

(Ad 7.) Id quod potest virtus inferior, potest etiam virtus superior, non tamen eodem modo, sed nobiliore. Unde eandem rem, quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobilius tamen, quia individualitatem omittere potest.

[1] S. Thomas in anal. post. l. 1, lect. 4. [2] Id. S. theol. 1, q. 86, a. 1.

SECTIO SECUNDA.

De cognitione intellectuali sui ipsius.

862. **Ordo doctrinae** is est, ut primo statuatur animam non cognoscere se ipsam per essentiam suam, deinde, neque habitus cognosci per essentiam suam, tertio, nos cognoscere tamen intellectu proprium actum, quarto, atque etiam actum voluntatis. Nunc videamus singula.

Certe me esse cognosco. „Nullus potest cogitare, se non esse. cum assensu; in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse.“ [1] Se ipsam cognoscit anima intellectiva non per suam essentiam, sed intervenientibus actionibus suis. Nam unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, ut actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus. Non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim, quantum intellectus est cognoscitivus rerum materialium, eum non cognoscere, nisi quod est actu. Et inde est, quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc, quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc, quod sit per essentiam suam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum se ipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum se ipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius Intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligit angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines.

Intellectus autem humanus se habet in genere intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem, ut intelligat, non autem ut intel-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 12 ad 7.

ligatur nisi secundum id, quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationes formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus se ipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae, ut ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est, ut sic se ipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium: et iis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere; alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus.

Sed verum est iudicium et efficaciam huius cognitionis, qua naturam animae cognoscimus, competere nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur. Unde Augustinus dicit[1]: „Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.“ Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde multi etiam circa naturam animae erraverunt[2].

Dices 1°: Species, qua intelligitur, est simplicior obiecto, quod ea intelligitur. Sed anima non habet ullam speciem se simpliciorem, quae ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per speciem, sed per essentiam suam. — *Resp.:* Anima a se cognoscitur non per speciem a se abstractam,

[1] De Trin. l. 9, c. 6. Migne, Patr. lat. XLII, 466.

[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 87, a. 1. Cfr. Summa c. gent. l. 2, c. 96 et l. 3, c. 35; Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 6 et q. 10, a. 8.

sed per speciem obiecti sui, quae sit forma eius, secundum quod actu intelligit [1].

Dices 2°: Scientia est per assimilationem scientis ad scitum; sed nihil est animae similius, quam ipsa sua essentia; ergo intelligit se per essentiam suam. — *Resp.:* Anima est quidem sibi ipsi simillima; sed ex se non satis actu est, ut pro homine principium cognoscendi se ipsum esse possit [2].

Dices 3°: Species omnis, qua anima intelligit, est a sensibilibus abstracta; sed nullum est sensibile, in quo quidditas animae resplendeat. — *Resp.:* Anima non cognoscitur specie a sensibus abstracta, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia, naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua huiusmodi species recipitur [3].

863. Habitus, qui insunt in anima intellectiva (n. 430), quatenus ab ipsa cognoscuntur, cognoscuntur ex actibus. Habitus quodammodo est medius inter potentiam puram et actum purum. Iam autem dictum est nihil cognosci, nisi secundum quod est actu. Sic ergo, quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut sit per se ipsum cognoscibilis; sed necesse est, ut per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum, eo quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso, quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem [4].

Dices 1°: Quidquid cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu, quam fuit in mente. Sed habitus mentis nunquam fuit in sensu. Ergo non cognoscitur a mente per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam. — *Resp.:* Habitus non cognoscitur ab anima aliqua eius specie a sensu abstracta, sed speciebus eorum, quae habitu cognoscuntur; et in hoc ipso, quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut cognitionis principium [5].

Dices 2°: Quanto aliquid est menti propinquius, tanto magis a mente cognoscitur. Sed habitus est propinquior potentiae quam actus, et actus quam obiectum. Ergo mens magis cognoscit habitum quam actum, vel obiectum, vel aliquas similitudines. — *Resp.:* Etsi habitus potentiae propinquior est quam actus, tamen actus est propinquior obiecto; unde habet rationem cogniti, potentia vero habet rationem principii cognoscendi; et ideo actus prius cognoscitur quam habitus. Sed habitus est magis cognitionis principium [6].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. ad 5. [2] Ibid. ad 6.
[3] Ibid. ad 9.
[4] Id. S. theol. 1, q. 87, a. 2; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 9.
[5] Id. Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 9 ad 4. [6] Ibid. ad 5.

Dices 3°: Intellectus cognoscit speciem intelligibilem per suam ipsius essentiam; ergo hoc modo etiam habitum cognoscere potest. — *Resp.:* Intellectus speciem intelligibilem cognoscit non per essentiam suam, neque per ullam speciem, sed cognoscendo obiectum, cuius est species, per reflexionem quandam [1].

864. Intellectus humanus primo cognoscit actus suos. Nam unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio. Non enim est, sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati: sed manet in operante ut perfectio et actus eius. Hoc igitur est primum, quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius Intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum Intelligere. Et sic in Deo idem est, quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum Intelligere.

Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum Intelligere, sed tamen primum obiectum sui Intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc, quod est Intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae: simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione.

Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum Intelligere, nec sui Intelligere obiectum primum est ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum Intelligere. Et ideo obiecta praecognoscuntur actibus et actus potentiis [2].

Dices 1°: Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum et iterum illum actum alio actu; erit igitur processus in infinitum. — *Resp.:* Potest intellectus ponere alterum actum, quo Intelligere suum intelligit, et si placet, tertium et quartum; sed non semper debet, nam actus primus reflexivus est, in quo homo sistere potest.

Dices 2°: Intelligere humanum non est actus et perfectio rei intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum Intelligere, sicut

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 9 ad 10.

[2] Id. S. theol. 1, q. 87, a. 3; Summa c. gent. l. 2, c. 71.

uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus, quo intellectus intelligit *lapidem*, et alius, quo intelligit, se intelligere lapidem [1]. — *Resp.:* Sicut uno actu intelligere possum rem ut affectam aliqua perfectione, ita uno actu intelligere possum rem ut a me cognitam. Quod si cognitionem clariorem habere volo, alterum actum ponere possum, et satis erit; nec ullo modo processus in infinitum requiritur. Sed primus actus ex se satis est, ut simul in recto videam rem, et in obliquo actum meum.

865. Quum intellectus et voluntas sint duae potentiae unius substantiae, intellectus percipit quoque actum voluntatis. Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; inclinatio autem, quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente: et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subiecto. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est, ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et quantum aliquis percipit se velle, et quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et quod est consequens, naturam eius principii, quod est habitus vel potentia [2].

Dices 1°: Nihil cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu, quum sint diversae potentiae; ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu. — *Resp.:* Voluntas et intellectus etsi sunt diversae potentiae, non tamen subiecto differunt. Quum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut, quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu [3].

Dices 2°: Actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu. — *Resp.:* Bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen utrumque eorum continetur sub alterutro. Nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo, quae sunt voluntatis, cadunt sub intellectu, et quae sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate [4].

Quaeritur:

sitne Aquinatis doctrina, quae est de intellectuali sui ipsius cognitione, retinenda.

366. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur anima humana immediate intueri se ipsam. Nam anima sibi ipsa praesens est, quo intimius non possit [5].

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 87, a. 3 ad 2. [2] Ibid. a. 4.
[3] Ibid. ad 1. [4] Ibid. ad 2. [5] Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 8.

(2.) Posuit Günther satis esse, ut homo ab alio homine ad sui intuitionem excitetur; simile enim a sui simili dumtaxat determinari posse.

(3.) Fieri non potest, ut anima intelligat simul obiectum et actum cognitionis suae. Haud raro accidit, ut cognitio alicuius obiecti velut rei corporeae et cognitio, qua homo intelligit se rem intelligere, sint inter se omnino oppositae.

(4.) Necessarium est igitur, ut fiat ratiocinium, qua anima sese apprehendat ut principium cognitionis suae.

(5.) Fieri non potest, ut ulla res simul sit subiectum et obiectum cognitionis.

867. Dico: Anima humana se ipsam cognoscit in suis actibus. Inprimis exsistentia propria non ex actu cogitandi infertur, sed in actu manifestatur. Quum enim anima spiritualis capax sit reflexionis completae, non solum actum proprium, sed etiam principium substantiale, a quo actus procedit, advertere potest (n. 264 c). „In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere. Sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere; et quia hoc sentimus, intelligimus, quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc, quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere. Et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit vel sentit.“ [1]

Haec igitur sui ipsius cognitio immediata est. Si quis vellet primo per modum praemissae affirmare exsistentiam operationis et inde inferre per modum conclusionis exsistentiam propriam, is aperte petitionem principii committeret. Qui enim se cogitare affirmat, aperte affirmat in se esse principium, unde et in quo fit cogitatio. Unde in praemissa aperte idem affirmatur, quod in conclusione.

Atque haec propria exsistentia ad illas veritates primitivas spectat, quae ante omnem philosophicam inquisitionem tanquam fundamenta certitudinis ponere necesse est (Log. n. 591). Neque haec exsistentia a quopiam, qui ad usum rationis pervenerit, ignorari potest, neque eius cognitio ulli errori est obnoxia. Et quoniam anima in ipso actu est intellectui obiective praesens, ad hanc cognitionem nulla species impressa requiritur [2].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 8.

[2] Id Aquinas significare voluit, quum diceret animam cognoscere se ipsam per suam essentiam, i. e. omissis „habitibus sive speciebus“ (Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 8 ad 2).

Ad essentiam sive quidditatem animae quod spectat, haec speciebus a sensibus abstractis et multis ratiociniis cognoscitur. Notio animae elementis constat, quae a rebus sensibilibus sunt abstracta, et nonnisi analogice ad exprimendam quidditatem animae adhiberi possunt. Immediato conscientiae testimonio apprehendimus tantum animam ut principium operationum suarum. Ut vero inde propria animae natura cognoscatur, cognoscere oportet operationum indolem, earundem distinctionem et mutuam habitudinem, et ipsarum distinctionem a suis obiectis, et earum ab his dependentiam et plurima in hoc genere alia, ad quae cognoscenda multis et subtilibus observationibus atque ratiociniis opus habemus. „Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt.“ [1]

868. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Ad cognitionem non satis est praesentia ontologica quantumvis intima. Anima semper sibi praesens est. Si igitur propter solam praesentiam nobis esset cognoscibilis, semper eam actu cognosceremus. Teste autem experientia homo hanc perpetuam sui ipsius cognitionem non habet. Neque obiciat quispiam continuam hanc animae visionem non adverti a nobis propter ipsam suam perpetuitatem. Id enim, ut est apud Suaresium, gratuitum, quinimmo ridiculum est nec absimile placito Pythagoraeorum, caelum longe lateque sonum edere, qui tamen a nobis non audiatur propter consuetudinem. Debet igitur praesentia etiam intentionalis esse, quae intellectui humano sit proportionata. Quoniam autem intellectus humanus dependet a cognitione sensitiva, ab hac cognitione incipitur, deinde fit abstractio, de qua satis diximus; et elicitur intellectio.

Anima dum in hoc actu intellectivo signate percipit obiectum, exercite sive indirecte (concomitanter) percipit se ipsam ut in actu intellectivo involutam.

Quum anima sibi ipsi praesens sit, ad hanc sui ipsius cognitionem nullius indiget speciei intelligibilis. Quapropter haud inscite dici potest cognoscere se ipsam sua praesentia.

Primo actui conscientiae anima, si velit, alterum conscientiae reflexae addere potest, qui ab actu priore re distinctus sit. Hoc actu altero clarius se ipsam ut subiectum affectionis sive actus ab actu affectionis distinguere potest, se ipsam quasi ex affectione enucleans.

(Ad 2.) Quidquid est in se indeterminatum, sane ab alio determinari debet. Sed erravit Günther, quum diceret rem determinantem determinandae debere esse aequalem [2]. Determinatur potentia ad agendum obiecto sibi proportionato. Huiusmodi obiectum pro intellectu humano sunt corpora, quae phantasmatis ipsi praesentia fiunt. Et quum intellectus possibilis specie intelligibili ab intellectu agente producta informatus est, ilico se intelligit.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 87, a. 1.

[2] „Gleiches kann nur von Gleichem geweckt werden.“ Apud Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 109 sqq.

(Ad 3.) Experientia teste id reapse fit, ut cognitio obiecti, in quo ille actus versatur, et cognitio actus intelligendi sint eodem tempore in anima. Natura quidem prior est cognitio obiecti, quam cognitio ipsius animae; sed tempore duo actus simul sunt. Neque unquam oppositio est inter tendentiam intellectus directam in obiectum, et concomitantem reditionem in ipsum subiectum intelligens.

(Ad 4.) Non est opus ullo ratiocinio, ut anima ex actu suo cognoscat se ipsam. Hoc enim ratiocinium non alia ratione fieri posset, nisi affirmando in praemissis aliquam animae affectionem, velut: cogito, et inde concludendo: ergo sum. Sed quae est in hoc genere argumentatio, est petitio principii (Log. n. 591).

(Ad 5.) Herbert Spencer[1] aliique Empirismi sectatores negant hanc „introspectionem" fieri posse, ut homo, dum aliquid cognoscit, simul se ipsum ut principium cognitionis apprehendat. Haec enim introspectio obstat Empirismi doctrinae, qua omnis intellectio ex compositis sensationibus orta esse putatur.

Verum non est dubium, quin aliquid simul esse possit et subiectum et obiectum unius cogitationis. Reapse enim anima, dum de obiecto cogitat, simul sibi conscia est se de obiecto ipso cogitare (n. 32).

869. Scholia. *Schol. 1.* Actus intellectus, de quo agitur, est quidem spiritualis naturae, sed in repraesentando non est pure spiritualis, sed aliquo modo materialis. Nam primi actus directi intellectus sunt repraesentationes obiecti intelligibilis materialis; omnes autem aliae species ab his deductae sunt, ita ut nulla sit pure spiritualis in repraesentando. Ex quo apparet actum intellectus directum esse satis proportionatum, ut ab intellectu reflectente aliquo modo percipi possit. Et ex hoc actu trahunt etiam intellectus et substantia animae, ut sint obiecta satis proportionata.

Itaque sola reflexione intellectus actum suum, se ipsum et animae substantiam non cognoscit, ut obiecta pure spiritualia, sed quatenus ad materiale relationem habent. Intellectus cognoscit se, ut dependentem a sensatione, et animam, ut est coniuncta corpori; cognoscit totum unum compositum, ex anima et corpore constans.

Reflexione cognoscit se homo per intellectum, ut subiectum idem cogitans et sentiens. Haec confusa sui ipsius ut subiecti sentientis cognitio fit perfectior eo, quod intellectus agens speciem intelligibilem a subiecto sentiente ciusque phantasmatis abstrahit.

Schol. 2. Anima humana constituitur in habitu huius sui ipsius cognitionis per suam ipsam essentiam, quae est menti praesens immediate, non per speciem aliquam sive dispositionem super-

[1] Principles of Psychology I, 148.

additam [1]. Recordandum est intellectum respectu alicuius cognitionis esse posse aut in sola potentia, aut in habitu, aut in actu. Status notitiae habitualis medius est inter potentiam et actum. Is praeter intelligendi potentiam significat aliquam dispositionem proximam, qua intellectus ad actum intelligendi inclinatur. Inclinatur vero intellectus hac habituali dispositione tum ad apprehensionem, tum ad iudicium. Sed habitualis sui ipsius cognitio, de qua hoc loco agitur, proxime ad simplicem apprehensionem refertur, ex qua tamen naturali quadam consecutione ipsum iudicium sequitur, ob evidentiam videlicet, qua unicuique innotescit se esse et operari. Itaque dicimus huiusmodi habitualem notitiam respectu sui non convenire animae ob speciem aliquam sive dispositionem superadditam, sed ad id satis esse ipsam eius essentiam, quae per modum principii sit actu praesens operationibus ex ea procedentibus ipsique immanentibus; ex hoc ipso, quod essentia sua sit animae praesens, eam esse potentem exire in actum cognitionis sui ipsius, „sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui“ [2].

His ex dictis apparet recte docere Aquinatem, animam per suam ipsam essentiam in habitu huius perceptionis sui ipsius constitutam esse. Anima intellectui non obicitur, nisi quatenus est principium operationum, in quibus ipsa percipitur; est vero principium illarum operationum per suam essentiam. Deinde anima humana est forma immaterialis in suo Esse subsistens; atque id est per suam essentiam. Est autem harum formarum proprium, ut in se ipsis replicari possint atque ita subsistentiam propriam cognoscere. Ergo nulla dispositio superaddita requiritur, ut mens in se ipsam redire possit [3].

870. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo etiam doctrina Aquinatis de cognitione habituum est retinenda. „Tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus, quorum anima et habitus sunt principia. (Est tamen aliquod discrimen inter animam et habitum.) Habitus per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus, prout est principium talis actus, cognoscitur de eo, quid est. . . . Sed anima non

[1] Schiffini, Disp. metaph. n. 329; hunc in hac re explicanda ducem sequimur.
[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 8.
[3] Id. S. theol. 1, q. 14, a. 2 ad 1.

est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas: unde perceptis actibus animae percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus, non tamen ex hoc natura animae scitur. . . .

Actio intellectus nostri primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis.

In cognitione vero, qua cognoscimus, an habitus nobis insint, duo sunt consideranda, scilicet habitualis cognitio et actualis. Actualiter quidem percipimus, habitus nos habere ex actibus habituum, quos in nobis sentimus . . . Sed quantum ad habitualem cognitionem habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei, quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso, quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, quantum per habitus, quos habet, potest (peculiari facilitate) prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur.

Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivae partis et affectivae. Habitus enim cognoscitivae partis est principium et ipsius actus, quo accipitur habitus, et etiam cognitionis, qua percipitur; quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit. Sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus, ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitionis, qua percipitur. Et sic patet, quod habitus cognoscitivae partis ex hoc, quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suae cognitionis. Habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed eius, unde cognitio accipitur." [1]

Coroll. 2. Idipsum de cognitione volitionum est arbitrandum.

Coroll. 3. Doctrina S. Thomae hactenus proposita etiam ad cognitionem sensationum et appetitionum sensitivarum applicanda est, sive potius ab ipso S. Doctore est applicata. Cuius rei ratio est, quia substantia animae intellectivae est essentialiter forma corporis.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 9. Cfr. h. l. ad 1 in contrar.

Coroll. 4. Ergo discrimen inter conscientiam concomitantem et reflexam recte statutum est id, ut concomitans sive prima ea sit, qua quis, quum rem sibi obiectam percipit, secundario sive in actu exercito experiatur perceptionem suam atque etiam se ipsum, neque tamen ad has res subiectivas advertat animum. Reflexa est, qua quis per directam animi advertentiam ad actus suos et se ipsum et habitus et similia in actibus cognoscenda redeat (Log. n. 660).

Coroll. 5. Et differentia inter conscientiam perfectam et imperfectam recte definita est, ut conscientia imperfecta versetur tantum in percipiendis affectionibus internis: conscientia vero perfecta ex cognitis affectionibus procedat ad cognoscendam ipsam animae substantiam (Log. n. 106. 659).

Coroll. 6. Sunt, qui docent conscientiam esse facultatem specialem et ab aliis intelligentiae facultatibus distinctam; eam tamen semper aliarum facultatum exercitio adiunctam esse, quotiescunque facultates illae nobis innotescant. Nam, inquiunt, si esset in mente nostra facultas aliqua, cuius operatio adiunctam non haberet conscientiam, haec facultas nobis prorsus incognita maneret, et respectu nostri esset, quasi non exsisteret.

Nos conscientiam concomitantem cum actibus cognoscitivis coniunctam esse admittimus. Negamus tamen ad id requiri specialem facultatem.

SECTIO TERTIA.

De cognitione substantiarum immaterialium.

371. **Ordo doctrinae.** Aliqua dicuntur immaterialia aut praecisive aut negative. Praecisive immateriales sunt illae rationes intelligibiles, quae insunt quidem in rebus etiam materialibus, eas tamen ita transcendunt, ut inesse possint in rebus omnibus, ut sunt rationes entis, unius, veri, causae, qualitatis. Negative immateriales sunt illae res, quae neque materia constant, neque a materia intrinsecus dependent, cuiusmodi sunt animae rationales, angeli, Deus. Et de his tantum hoc loco agitur.

Considerandum est igitur, quomodo anima humana cognoscat ea, quae supra se sunt; et hac de re tria ab Aquinate statuta sunt: 1° Has substantias non cognoscit anima humana per se ipsas. 2° Neque a cognitis substantiis materialibus ad perfecte cognoscendas substantias immateriales pervenire possumus. 3° Deus non est primum, quod a mente humana cognoscitur.

Primo igitur anima humana substantias immateriales, quae supra ipsam sunt, cognoscere non potest immediate se ipsis. Secundum opinionem Platonis substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus et ita primo et per se intelligi a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata. Et sic manifestum est nos substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non posse [1].

„In tantum autem anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est, ut intelligatur de iis, quid sint, quum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere, quia sunt, sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de iis tantum, quia sunt; et dum cognoscimus, quia sunt causae excellentes, scimus de iis, quia non sunt tales, quales sunt earum effectus; et hoc est scire de iis magis, quid non sunt, quam quid sunt. Et secundum hoc est etiam aliqualiter verum, quod, in quantum intelligimus quidditates, quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae; et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium.“ [2]

Dices 1°: Mens humana considerans se ipsam etiam scientiam acquirere potest, quid sint substantiae immateriales. — *Resp.:* Eo, quod anima humana

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 88, a. 1. Hac occasione data iterum confutat sententiam Averrhois.

[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. de an. a. 16.

cognoscit se ipsam, ad aliquam cognitionem istarum substantiarum habendam pertingit. „Aliquam“ dico; non enim eas hoc modo simpliciter et perfecte cognoscere potest [1].

Dices 2°: Mens nostra substantiarum immaterialium similis est; sed simile simili cognoscitur. — *Resp.:* Similitudo naturae non est ratio, quae ad cognitionem satis sit. Sed requiritur, ut sit similitudo rei in cognoscente quasi quaedam forma ipsius [2].

Dices 3°: Ea, quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. — *Resp.:* Ut aliqua res cognoscatur, requiritur aliqua rei ad potentiam cognoscitivam proportio, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile [3].

Dices 4°: Si substantiae superiores non cognoscerentur a nobis, essent otiosae et frustra in rerum universitate. — *Resp.:* Non est finis substantiarum istarum, ut a nobis intelligantur. Illud otiosum et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem, ad quem est. De cetero substantiae illae et inter se et a se ipsis cognoscuntur [4].

Dices 5°: Anima unita corpori intelligit se ipsam. Sed ipsa habet naturam substantiae intellectualis; ergo etiam substantias separatas intelligere potest. — *Resp.:* Intellectus noster intelligit se ipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed specie a phantasmatis accepta. Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur anima intellectiva per suum Intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmate accepta non est forma substantiae separatae, ut haec per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis [5].

872. Si quaerat quis, possitne intellectus humanus per cognitionem rerum materialium cognoscere substantias separatas, diversae sunt opinationes. Quidam enim dixerunt intellectum nostrum non posse intelligere substantias separatas. Quidam vero posuerunt eum ad hoc pertingere posse. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, ut Avempaze, qui posuit nos per intellectionem substantiarum materialium posse venire in cognitionem substantiarum immaterialium, nixus argumento inefficaci. Alii vero usi sunt positionibus extraneis.

Quibus omissis dicendum est impossibile esse nos per quidditates rerum materialium devenire in cognitionem perfectam substantiarum immaterialium. Cuius ratio est, quia in nullo genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id, ad quod se extendit potentia activa eiusdem generis, sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum, ad quae aliqua potentia activa naturalis se potest extendere. In animae autem humanae

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 88, a. 1 ad 1. [2] Ibid. ad 2.
[3] Ibid. ad 3. [4] Ibid. ad 4. [5] Quaest. disp. q. de an. a. 16 ad 8.

intellectu potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis, et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia, ut in eo fiant nisi ea, quae intellectus agens natus est facere; quamvis per hoc non excludatur, quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia, nisi ea, quae sunt ex se ipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiae rerum naturalium, quae per sensum et imaginationem capiuntur. Unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illae species intelligibiles, quae sunt a phantasmatibus abstractae; per huiusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiae separatae, quum sint improportionabiles et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere, ut cognoscat angelos perfecte, puta, quid sint; imperfecte enim potest per cognitionem quidditatis rerum materialium illorum naturam cognoscere, puta secundum rationem communem remotumque genus, non autem secundum rationem speciei, et praeterea potest illos cognoscere, quia sunt [1].

Itaque ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum; non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles [2].

Dices 1°: In metaphysica multa traduntur de substantiis immaterialibus; ergo eas cognoscere possumus. — *Resp.:* Traduntur nobis documenta illa per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales [3].

Dices 2°: Substantiae immateriales in genere saltem logico cum substantiis materialibus conveniunt. — *Resp.:* Inde id tantum sequitur, per similitudinem rerum materialium aliquid affirmative de substantiis immaterialibus cognosci posse secundum rationem communem, non tamen secundum rationem speciei [4].

Dices 3°: Oportet aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, quum omnia corporalia a Deo per angelos administrentur. — *Resp.:* Quidquid est de effectibus illis, certe ex iis non possumus satis in cognitionem quidditatis substantiarum separatarum pervenire. Nam ex effectibus scitur causa aut ratione similitudinis, quum effectus est eiusdem speciei atque causa, aut in quantum effectus demonstrat virtutem causae, quum videlicet effectus adaequat virtutem causae. Neutro autem modo

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. de an. a. 16; S. theol. 1, q. 88, a. 2.
[2] Id. S. theol. l. c. ad 1. [3] Ibid. ad 2. [4] Ibid. ad 4.

ex effectibus istis sciri potest de causa, quid sit. Unde fieri non potest, ut ex sensibilium intellectu deveniamus ad intelligendum perfecte substantias separatas[1].

873. Ad cognitionem Dei quod attinet, quidam dixerunt primum, quod a mente humana in hac vita cognoscatur, esse ipsum Deum, qui sit veritas prima, qua omnia alia cognoscantur. Sed hoc aperte falsum est (Log. n. 803 sqq.), quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo; unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Praeterea, quum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret in iis, quae de Deo dicuntur, quod est contra experientiam. Deinde ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima; unde intellectus certus esset se ea intelligere; quod patet non esse.

Unde alii dicunt non divinam essentiam, sed influentiam luminis illius primum esse, quod cognoscatur a nobis. Sed neque id verum est; nam prima lux divinitus infusa in mentem est ipsa lux naturalis, qua vis intellectiva constituitur. Haec autem lux non est primum cognita a mente: neque cognitione, qua scitur de ea, „quid sit“ (quum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum, quid sit intellectus), neque cognitione, qua cognoscitur, „an sit“ (quia intellectum nos habere non percipimus, nisi quatenus percipimus nos intelligere).

Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum[2].

Hanc Aquinatis de cognitione Dei doctrinam iam ab omni cavillatione defendimus, quum de confutando Ontologismo disputandum esset.

Restat, ut per duas quaestiones doctrinam enarratam de substantiarum separatarum atque de notitia Dei paullo accuratius inspiciamus.

Quaeritur primo:

possitne homo sibi ex principiis naturalibus comparare aliquam angelorum notitiam.

874. **Rationes dubitandi.** Nulla prorsus notitia ex principiis naturalibus comparari posse videtur de quidditate et exsistentia angelorum. Nam (1.) quiddi-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. de an. a. 16 ad 6 et 7; q. 18 de verit. a. 5 ad 6; Summa c. gent. l. 3, c. 41.

[2] Id. S. theol. 1, q. 88, a. 3; Opusc. 70, q. 1, a. 3.

tates substantiarum separatarum omnino diversae sunt atque substantiarum materialium.

(2.) Maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis; caecus enim natus eo, quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus eo, quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae [1].

875. Dico: Aliqua angelorum notitia a nobis his in terris comparari potest ex principiis naturalibus. Ad quidditatem quod spectat, habemus conceptus abstractivos et analogicos. Ad existentiam quod attinet, habemus notitiam non quidem certam, sed tamen vere probabilem.

Confusam sive imperfectam quidditatis cognitionem habere possumus (hanc „quidditativam" appellari posse negant nonnulli Thomistae, affirmantibus id Scotistis). Ratio est, quia nullus substantiarum separatarum effectus nobis innotescit, qui proprias earum proprietates ostendat, neque etiam praedicata, quae non sint omnibus communia. Ex quo efficitur, ut nullus unquam homo conceptum alicuius angeli formare possit, neque unum ab alio per proprias differentias distinguere.

Eam vero notitiam, quam de quidditate illarum substantiarum habemus, formamus a) attribuendo illis, si non omnes rerum aliarum perfectiones, tamen supremum gradum; b) negando eas res, quae puras perfectiones non habent; intellectus enim concipiens generalem rationem entis et substantiae eas contrahere conatur ad quoddam entium genus superans haec inferiora, et tum voces negantes adhibet velut immaterialis, incorporei; c) per effectus; d) per intellectum nostrum, qui cum superiore illo substantiarum ordine in multis convenit [2].

Atque hi conceptus abstractivi vocari solent, quia in iis comparandis abstractioni amplus locus est. Ut enim ex conceptibus rerum corporearum ad conceptus rerum incorporearum perveniamus, ulteriore reflexione opus est, qua videlicet removeantur omnia, quae rebus corporeis sunt propria.

Hi conceptus „proprii" dici possunt, quatenus ea exhibent, quae omnibus et solis substantiis immaterialibus conveniunt; non

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 41, n. 5.

[2] Suarez, De an. l. 4, c. 6, n. 9.

tamen sint proprii, si ea voce significetur eos ex immediato intuitu ipsarum substantiarum ortos esse (Log. n. 966 ad 4).

Nunc de exsistentia substantiarum separatarum videndum est; hanc diximus rationibus probabilibus declarari posse a philosophis.

Primo scimus animam humanam spiritualem esse atque in illo genere substantiam incompletam. Scimus quoque Deum esse substantiam spiritualem summam et absolute perfectam. Ex quo facile intelligitur esse posse substantias spirituales integras in suo genere mediasque inter substantiam Dei et animae nostrae. Quod si ita est, iam haud improbabile est istas substantias actu exsistere, quum illae sint, quae maxime assimilantur Deo, et quae constituunt supremum gradum creaturarum intellectualium, qui in anima nostra inchoatus tantum fuit atque imperfectus. Naturae autem ordo postulat tanquam complementum universi, ut substantiae completae et perfectae in illo gradu inveniantur [1].

Idipsum docuerat Aquinas: „Id quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales. . . . Unde necesse est ponere ad hoc, quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.“ [2]

876. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Nulla substantia spiritualis potest a nobis in hac vita cognosci, ut est in se, sive per propriam eius speciem, sed tantum per effectum aliquem. Et concipitur quidem conceptu analogico, i. e. conceptu, qui non sit tractus ab ipsa substantia immediate visa, sed ab rebus aliis, quae cum ista substantia aliquam similitudinem habent. Iste conceptus partim est negativus, partim positivus; negat affectiones eas, quae solis rebus materialibus convenire possunt, ponit vero et perficit ea, quae et rebus materialibus et immaterialibus communes esse possunt.

(Ad 2.) Nolumus dicere, nos ex notitia unius intelligibili venire posse in notitiam directam et perfectam alterius intelligibilis, quod diversae rationis est. Sed aliqualis notitia et imperfecta nobis satis est.

---

[1] Suarez, De an. l. 4, c. 6, n. 5. Ex opinatione veterum effectus plurimi sunt in hoc universo, qui angelis sive spiritibus sidereis tribuendi sint, velut motus caelorum et generationes rerum terrestrium. Sed tamen philosophi permulti aliqua huius opinationis moderatione usi sunt, id demonstratione evinci non posse, quia, ut est apud Suaresium, nullus est effectus in universo, qui connexionem omnino necessariam habeat cum substantiis separatis.

[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 50, a. 1.

Quaeritur secundo:

possimusne ipsum Deum naturali virtute cognoscere.

877. **Rationes dubitandi.** (1.) Recte iudicare illi videntur, qui negant intellectum humanum ullo modo Deum cognoscere posse. Nam cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognoscendae excedat modum naturae cognoscentis, necesse est, ut cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Sed Deus excedit modum omnis intellectus creati. Deus enim est suum Esse [1].

(2.) Cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, quum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus humani ad Deum, quia in infinitum distant.

(3.) Ad cognitionem requiritur species sive similitudo cogniti in cognoscente exsistens. Sed essentia divina nulla specie repraesentari potest [2].

878. **Dico:** Deus quantum ad exsistentiam potest evidenter cognosci ex creaturis, potest etiam cognosci eius quidditas, sed imperfecte tantum. Nos in hac re gravissima explicanda breves esse possumus. Enucleate enim de ea disputari solet in metaphysica et in theologia [3].

Huius conclusionis ratio est, quia Deus, quum sit prima causa, a qua effectus omnes pendent in Esse et Fieri, quaeque omnia gubernat et omnibus providet, habet connexionem necessariam cum effectibus. Atque ita ex his evidenter cognoscimus esse aliquam causam primam omnium, quam Deum vocamus.

Ad quidditatem quod attinet, ex iisdem effectibus eam aliquo modo investigare possumus. Quia causa prima ab alia causa suum Esse recipere non potest, cognoscimus eam esse suum Esse per essentiam, eamque habere perfectiones omnes rerum creatarum. Has igitur ab omni imperfectione abstrahere oportet. Et hac ratione cognoscimus Deum, ut ens necessarium, infinitum, immutabile, aeternum atque ita deinceps [4]. „Nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam eius similitudinem referat; et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam, seu ultimum constitutivum Dei, prout in se est. Item modus essendi Dei est

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 12, a. 4. [2] Ibid. a. 2.

[3] Inter alios vide Hontheim, Inst. theodic. n. 29, ubi thesim reperies: Conceptus Dei, ad quem sola ratione duce pervenimus, oritur ex consideratione rerum mundanarum, ita ut omnes notae, quae conceptum Dei ingrediuntur, abstractione haustae sint ex his rebus nos circumstantibus.

[4] Suar., De an. l. 4, c. 6, n. 3.

altioris ordinis ab omni creatura, magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis a materiali.“ [1]

879. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Deus habet Esse suum a se; creaturae habent Esse suum acceptum ab alio. Ex hoc discrimine efficitur, ut nulla perfectio Deo et creaturis convenire possit sensu univoco, sed tantum sensu analogo (Log. n. 1213). Verum id satis est, ut dicamus Deum imperfecte saltem ex creaturis cognosci posse [2].

(Ad 2.) Proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, quatenus duplum, triplum, aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur; et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, quatenus se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum [3].

Infinitum, ut est apud Suaresium, duplex est aut secundum essentiam aut secundum molem; sed neutrum perfecte a nobis percipi potest in hac vita, quia neutrius habemus adaequatam propriamque speciem. Neque nobis competit infinito modo cognoscere. Potest tamen intellectus noster naturali suo lumine finito modo infinitum attingere, quum ad cognitionem non requiratur proportio certa in ratione entis, sed in ratione obiecti et potentiae dumtaxat. Quidquid autem entitatem habet, comprehenditur adaequate sub obiecto intellectus nostri, itaque aliquo modo proportionatum est cognitioni illius.

(Ad 3.) Ad visionem tam sensitivam quam intellectivam duo requiruntur: virtus visiva et unio rei visae cum visu. Diversa autem est haec unio, prout diversus est modus visionis. Certum est Dei essentiam videri posse per similitudinem creatam, quae ipsam essentiam divinam repraesentet, ut in se est. Nos de visione abstractiva diximus, eamque satis explicavimus. Interdum dicunt de visione „imaginaria“; sed hac nullo modo videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, metaphorice repraesentans Deum per aliquem modum similitudinis [4].

Disputatio quinta.

De variis intellectus nostri operationibus.

880. **Ordo doctrinae.** Etsi multa iam in Logica de tribus mentis operationibus praecepta sunt, tamen nonnulla restant, quae ad considerationem potius psychologicam spectant.

Tres illos ordines, ad quos omnes operationes intellectus reduci solent, ut sint vel apprehensivae vel iudicativae vel discursivae, in logica (Log. n. 513) ab omni cavillatione defendere

[1] Suarez, Disp. metaph. disp. 30, sect. 12, n. 7. Cfr. n. 8 et 9.
[2] Extensius hac de re Schiffini, Disp. metaph. n. 333.
[3] S. Thomas, S. theol. 1, q. 12, a. 1 ad 4. [4] Ibid. a. 3 ad 3.

solent. Etiam de ordine diximus (Log. n. 516), quo tres illae mentis operationes tractandae sint. In contemplandis igitur apprehensionibus ponimus exordia.

SECTIO PRIMA.

De operationibus apprehensivis.

881. **Apprehensionis indoles.** De apprehensionum intellectualium cum obiectis realibus coniunctione abunde dictum est in logica (Log. n. 678 sqq.). Etiam de universalibus (Log. n. 907), de praedicabilibus (Log. n. 933), de praedicamentis (Log. n. 1432). Necnon de apprehensionum veritate et falsitate disputatum est satis (Log. n. 797 et 816).

Nunc de iis dicendum est, quatenus operationes mentis sunt. Voce apprehensionis illum actum significant, quo mens rem obiectam sibi repraesentat sine ulla affirmatione et negatione. Atque id apprehensionis proprium est, ut affirmatione et negatione careat. Solet tamen ut plurimum iudicium quoddam adiunctum habere, quod non est iudicium proprie dictum. Apprehensione enim mens non solum res percipit, sed etiam res, ut sunt; quae est quaedam affirmationis similitudo et iudicii proprii inceptio. Quae iudicii species iudicium apprehensivum vel virtuale vocari potest.

Si ad apprehensionem accedit specialis quaedam ad rem unam prae ceteris considerandam conversio, id locum habet, quod attentionem vocant (n. 492).

Sensibus apprehendimus res corporeas, conscientia nostros ipsorum actus et dispositiones aliquas, memoria affectiones nostras praeteritas, intellectu, quid sit res. Apprehensionem intellectualem haud raro vocant „intelligentiam indivisibilium et incomplexorum".

Intellectus humanus eo ipso apprehendit rem, quod specie intelligibili perfecte actuatus est.

„Operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente." [1] „Sicut corpus lucidum lucet, quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud, quod est actu intelligibile in eo." [2] „Actio, quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente; ex hoc enim, quod intellectum fit unum cum intelligente,

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 81, a. 1.
[2] Id. Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 6.

consequitur Intelligere quasi effectus differens ab utroque." [1] „Verbum in principio suo est perfectum, quia conceptio perfecte formata est; et nihilominus Esse eius perfectum servatur eodem modo, quo gignebatur. Non enim transit formatio verbi ipso formato, sed quum actu intelligitur, continue formatur verbum, quia semper est ut in Fieri et ut in egrediendo ab aliquo, scilicet a dicente." [2]

Verum ad hanc intellectus actuationem non satis est sola passio sive speciei intelligibilis receptio, sed requiritur actio sive productio. „Circa apprehensionem est advertendum, dicit Suarez, in potentiis cognoscitivis primum omnium reperiri receptionem speciei intentionalis, quae proprie obiecti apprehensio non est, quum non sit cognitio; post receptionem sequitur actus, quo res primo concipitur vitaliter diciturque apprehensio eo, quod potentia recipiat obiectum quasi trahendo illud." [3]

Alio loco est propositum (n. 423) intellectionem, ut significat ipsum actum intelligendi, esse accidens reale a potentia re distinctum. Intellectio, ut significat actionem, qua actus intelligendi producitur, est accidens modale. Vidimus quoque (n. 774) nullam esse rationem, qua certo declaretur speciem expressam sive verbum esse accidens ab actu intelligendi re distinctum; quam ob rem sapienter dicere eos, qui praecipiant inter speciem expressam et actum intelligendi esse distinctionem rationis rationatae dumtaxat.

Restat, ut videamus, quae sit distinctio inter speciem intelligibilem et actum sive speciem expressam.

Post hanc quaestionem absolutam ad apprehensionem memorativam reveniendum est. Quae sit Aquinatis hac de re doctrina, ante (n. 735) satis enarravimus. Hanc doctrinam omnino retinendam esse censemus, re tamen minoris momenti addita vel mutata. Censemus enim praeter memoriam sensitivam esse etiam memoriam, quae ad intellectum spectet, non solum quatenus sit vis conservatrix specierum, sed etiam quatenus sit vis percipiendi praeteritum ut praeteritum, et percipiendi quidem non solum actus intellectivos praeteritos, sed etiam eventus praeteritos singulares et materiales. Id nunc affirmare possumus, postquam constituimus nos intellectu nostro percipere posse etiam singularia (n. 858).

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 54, a. 1 ad 3.

[2] Id. Opusc. de nat. verbi intellectus.

[3] De an. l. 3, c. 6, n. 1. Ita docet etiam Aquinas permultis locis.

Quaeritur primo:

sitne distinctio realis inter speciem intelligibilem et speciem expressam.

882. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur nulla esse distinctio inter speciem intelligibilem sive impressam et speciem expressam. Nam ut in ortu intellectionis species impressa re differat ab expressa, iam anima praeter effectionem speciei intelligibilis, quam exercet intellectu agente, intellectu possibili specie intelligibili actuato actum tanquam accidens quoddam reale in se efficiat necesse est. Atqui eiusmodi accidens in se non efficit. Nam actio intelligendi, quam anima exercet intellectu possibili actuato, non est concipienda ut effectio, sed ut repraesentatio vitalis obiecti; quae eo ipso adest, quod facultas vitalis intellectus possibilis specie intelligibili actuatus est.

(2.) Species intelligibilis se habet ad potentiam ut forma ad materiam. Et sicut forma et materia rem intrinsecus constituunt, ita species intelligibilis et potentia constituunt actum intelligendi.

883. Dico: Species intelligibilis sive impressa re ab intellectione distincta est. Nam species intelligibilis ab intellectu agente producitur et afficit intrinsecus intellectum. Contra intellectio est actus productus ab intellectu passivo specie intelligibili informato. Ergo species intelligibilis et intellectio sunt duo accidentia re inter se diversa.

Vel sic: Ut intellectus humanus obiectum actu cognoscat, duo requiruntur. Primo intellectus similitudine obiecti actuandus est. Deinde intellectus actuatus obiectum actione vitali exprimere sive repraesentare debet. Illud primum fit specie intelligibili, quae est forma intellectui inhaerens, eumque ad obiectum exprimendum adaptans; alterum autem fit specie, quae est obiecti expressio vitalis, quam exercet intellectus specie impressa ad eam efficiendam determinatus.

Atqui haec duo ita inter se diversa atque opposita sunt, ut specie, quae sit re una, nullo modo praestari possint. Ergo non satis est dicere speciem intelligibilem impressam ab expressa virtualiter differre; sed retinenda est sententia, quae est fere communis inter Aristotelicos, esse revera distinctionem realem inter speciem impressam et expressam (n. 470).

Accedit aliud discrimen, quod est inter speciem expressam et impressam. Species expressa sive verbum actuale re idem est atque ipse actus intelligendi; ergo cum actu sive intellectione actuali transit. Species vero impressa indolem habitus habet, quatenus ita imprimitur facultati, ut etiam post actum in facul-

tate maneat. Quum enim mens nostra actu non considerat nisi ea, quae scit et quae actu voluntatis pro lubitu attendere potest, debet intellectus aliquid ab obiectis intelligibilibus apud se conservare, quo quoties voluerit, ea ad actualem cognitionem resuscitare quasi possit. Residuum istud, quum non sit substantiale quid, est accidens. Quum vero ordinetur ad iterum informandam potentiam, ad speciem impressam revocari debet.

Vel aliis verbis: Si actus cognoscendi, ut est apud SUAREsium [1], non est distincta entitas ultra potentiam vel speciem intelligibilem, certe cum alterutra identificatur: utrumque autem est falsum. Non identificatur cum specie (impressa); nam potentia comparatur ad speciem ut receptiva, ad actum vero cognitionis ut activa. Fieri ergo non potest, ut actus sit idem cum specie. Neque actus cognitionis idem esse potest atque potentia, qua de re alio loco dictum est [2].

884. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Intellectio sive actus intelligendi est concipienda ut repraesentatio obiecti; non tamen passiva dumtaxat, sed activa. Unde intellectus possibilis vere actuandus est. Actuatur vero non sola receptione passiva speciei intelligibilis, sed actu, qui a specie intelligibili et potentia producitur; qua de re locis aliis (n. 762 et 766) satis diximus.

Dicit SUAREZ: „Sententia mihi certa est actum cognoscendi esse specialem qualitatem realiter distinctam a potentia etiam specie informatam. Est sententia communissima.“ [3]

(Ad 2.) Species intelligibilis et potentia non constituunt actum intelligendi ut eius causae internae, sed ut causae efficientes; id quod ex ante demonstratis apertum est.

Quaeritur secundo:

quae sit apprehensio memorativa, quae ad intellectum pertineat.

885. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur memoria nullo modo ad partem intellectivam hominis spectare (n. 734). Nam reperitur etiam in pecoribus.

(2.) Ea, quae a memoria cognoscuntur, sub hic et nunc cognoscuntur. Ergo memoria est in parte sensitiva.

---

[1] De an. l. 3, c. 3, n. 3.

[2] Et has SUAREZ theses statuit (l. c. c. 4): „Potentia cognoscitiva habet propriam et immediatam activitatem circa actum suum“ (n. 9). „Non tantum potentia, sed etiam species habet aliquam activitatem circa actum cognoscendi“ (n. 12). „Principium integrum productivum actus est potentia informata specie“ (n. 13). Aquinati SUAREZ omnino consentit. Cfr. S. theol. 1, q. 14, a. 2; q. 54, a. 2; q. 31, a. 5.

[3] De an. l. 3, c. 3, n. 2.

(3.) Vel sit memoria in parte intellectiva: videtur tamen memoria intellectiva esse alia potentia, quam ipse intellectus. Nam philosophi optimi nominis in anima distinguunt tria: intellectum, voluntatem, memoriam.

(4.) Memoria in parte sensitiva est alia potentia atque sensus; ergo memoria partis intellectivae est alia potentia atque intellectus.

886. Dico: Memoria intellectiva non est re diversa a facultate intelligendi. Sed haec ipsa intelligendi facultas vocatur memoria, quatenus species intelligibiles per modum habituum apud se conservat et quatenus recognoscere potest actus intellectivos praeteritos atque etiam res praeteritas singulares materiales ut praeteritas (n. 734).

Distinctionem inter intellectum et memoriam intellectivam, quae sit virtualis tantum (sive rationis cum fundamento in re), admittimus, id quod ex diversitate conceptuum satis probatur. Negamus distinctionem realem. Nam obiectum formale intellectus tanta latitudine extenditur, ut sub se comprehendat, quidquid memoriae intellectivae ascribitur [1].

Deinde experientia teste possumus ea, quae ante intelleximus, multo facilius ad actualem cognitionem revocare, quam ea intelligamus, quae ante nunquam cognovimus. Sed huius rei nulla alia causa indicari potest, quam specierum intelligibilium habitarum in intellectu habitualem retentionem.

Praeterea eadem experientia teste etiam intellectiones et volitiones ante habitas per memoriam cognoscere possumus.

Neque ulla apparet ex experientia differentia inter recognitionem actuum intellectivorum et actuum sensitivorum vel rerum materialium ante cognitarum. De harum rerum singularium et materialium cognitione intellectuali idipsum recolendum est, quod de rebus singularibus generatim diximus.

887. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Memoria illa sensitiva, qua res sensibiles repraesentantur, et quae naturae instinctu recordationes etiam intellectuales depictis quasi imaginibus comitatur et adiuvat, certe in parte sensitiva residet. „Sed intellectus secundum se ipsum est etiam conservativus specierum praeter concomitantiam organi corporalis.“ [2]

(Ad 2.) Praeteritio, sive refertur ad actum cognoscendi sive ad obiectum cognitum, accipi potest in intellectu; nam intellectus intelligit non solum suum actum praeteritum, sed etiam obiectum praeteritum, ut est hic et nunc [3].

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 79, a. 1; Summa c. gent. l. 2, c. 74; Quaest. disp. q. 10 de verit. a. 2.

[2] Id. S. theol. 1, q. 79, a. 6 ad 1. [3] Ibid. ad 2.

(Ad 3.) Quum S. Augustinus [1] enumerat tria: intellectum, voluntatem, memoriam, memoriam accipit pro habituali animae retentione, intellectum pro actu intellectus.

(Ad 4.) Manifestum est obiectum formale intellectus sub se continere obiectum formale memoriae. De parte sensitiva aliter est putandum.

SECTIO SECUNDA.

De operationibus iudicativis.

888. **Describitur iudicium.** Vox iudicii interdum accipitur latius ad significandam conceptionem quamlibet etiam simplicem. Solet tamen vi artiore adhiberi ad indicandum actum, quo potentia post factam collationem unius ad aliud, ita esse aut non esse edicit. Priore modo acceptum iudicium dicitur apprehensio, quia est quaedam tractio rei cognitae ad potentiam; dicitur autem iudicium, quia potentia cognoscendo edicit exercite rem esse eam, qualem cognoscat.

Altero modo acceptum iudicium a nonnullis putatur esse actus reflexus, quo potentia conceptionem directam comparat ad rem conceptam dicitque illi esse conformem vel non conformem. Sed haec reflexio, licet saepissime efficiatur, non tamen ad iudicium videtur esse omnino necessaria; omissa enim hac reflexione iam esse potest iudicium. Recte igitur putant iudicium esse potentiae ad rem cognitam adhaesionem per actum ab ipsa elicitum, quo edicitur rem ita esse aut non esse (Log. n. 104 et 263). Vel dicitur esse actus cognoscentis, quo aliquid vel esse hoc vel non esse cum assensu percipitur. Vel, ut dicit Aquinas: „actio intellectus, secundum quam componit et dividit affirmando et negando“ (Log. n. 123 et 264). Huic iudicio ex quodam naturae instinctu facile additur illa reflexio, qua conceptio comparatur cum re concepta et ea, quae est inter has conformitas, aperte edicitur: Res ita est, ut cognosco.

Tria ad iudicium requiruntur: primo apprehensiones duae, subiecti altera, altera praedicati; secundo aliqua inter subiectum et praedicatum comparatio; tertio ipsa convenientiae vel dicrepantiae perspicientia; quae perspicientia si clara et perfecta est, iam ipsa est illa coniunctio et divisio, quae ad constituendum iudicium ex se satis est. Eaque ex se habet indolem cuiusdam assensus vel ratihabitionis (Log. n. 266).

---

[1] De Trinit. l. 10, c. 10. 11.

889. **Iudicium est actus.** Sunt, qui putent hanc perspicientiam vel ratihabitionem non actu positivo constitui, sed esse solam cessationem ab ulteriore rationum examinatione. Sed per experientiam apertum est esse posse eius generis cessationem sine ullo iudicio.

Deinde voluntas continuandi inquisitionem atque ipsa continuatio vel continuationis neglectus non mutat naturam cognitionis habitae. At vero si examinatio continuatur vel inquisitio differtur, nullum fertur iudicium; ergo neque cessatio illa tantum negativa iudicium constituere potest.

Praeterea cessatio illa efficere non potest, ut haec sententia potius quam opposita iudicetur vera. Ergo aut nullum iudicium constituit aut duo, quae inter se sunt contradictoria. Neminem certe iudicio errare dices, qui dubio positivo obstrictus ab examinatione cessat. Neque is vero assentiri putari potest.

Non est igitur dubium, quin iudicium in actu positivo situm sit. Sed quaerendum est, ad quam facultatem iste actus assensus sive ratihabitionis pertineat.

890. **Iudicium est actus non voluntatis, sed intellectus.** Quum actus iste habeat naturam „assensus“, Cartesiani fere omnes opinati sunt iudicium esse actum non intellectus, sed voluntatis. „Omnes modi cogitandi, ut est apud Cartesium, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt, quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vero volitio sive operatio voluntatis. Nam Sentire, Imaginari et pure Intelligere sunt tantum diversi modi percipiendi, ut et Cupere, Aversari, Affirmare, Negare, Dubitare sunt diversi modi volendi.“ [1] Et paullo post (§ 34). „Ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare; sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur. Non autem requiritur (saltem ad quomodocunque iudicandum) integra et omnimoda rei perceptio; multis enim possumus assentiri, quae nonnisi perobscure et confuse cognoscimus.“ Deinde Cartesius ex hac sua sententia originem errorum explicare conatur.

Malebranche propter quietem, quae iudicium comitari solet, id ad aliquam amoris vel odii, propensionis vel aversionis speciem revocat. Intellectum nunquam iudicare dicit, sed res percipere

[1] In parte prima Principiorum § 32.

dumtaxat; solam voluntatem revera iudicare sponte et placide acquiescendo iis, quae sibi ab intellectu obiciantur.

Nos vero inhaerentes sententiae communi, probatum habemus (Log. n. 266, Schol. 4, et n. 1022), iudicia non a voluntate elici, sed ab intellectu.

Potest videlicet actus duplici modo a voluntate originem trahere: aut ut elicitus aut ut imperatus. Iudicium a voluntate imperatum esse potest vel remote vel proxime. Ut autem voluntas intellectum ad iudicandum movere possit, debet obiectum repraesentari tanquam verum. Quum aliquis actus vel effectus non est ex voluntate neque eliciente neque imperante, voluntas triplici ratione ad eum se habere potest: potest enim esse aut indifferens sive permittens, aut invita, aut amore vel gaudio concomitans.

Nunquam tamen iudicium a voluntate elici potest. Nam obiectum voluntatis est bonum, quod desiderando vel amando appetitur; obiectum intellectus est verum. Quam ob rem omnes actus a voluntate eliciti versantur in bono, et omnes actus ab intellectu eliciti versantur in vero. Atqui iudicium in suum obiectum tendit sub ratione veri; obiectum enim formale iudicii est enuntiabile quoddam, non ut bonum et nobis conveniens, sed ut apparet verum esse.

Deinde terminus actuum intellectus est ens in ipso intellectu exprimendum; contra terminus voluntatis est ens in se ipso assequendum. Atqui iudicium ad ens in intellectu exprimendum spectat, non vero ad ens per appetitionem prosequendum.

Praeterea potest quis propter efficaciam rationum contra voluntatem cogi ad assentiendum. Actus voluntate elicitus, etsi necessarius esse potest, involuntarius esse non potest. Per experientiam constat iudicia nostra saepe esse involuntaria, quum videlicet inviti iudicia ferimus, a quibus omnis voluntatis inclinatio maximopere abhorret.

Dices 1° cum Cartesio: Iudicium est assensus; ergo ad voluntatem spectat. — *Resp.:* Assensus ad voluntatem atque etiam ad intellectum spectat. Assentitur voluntas, quum sibi in agendis complacet; assentitur intellectus, quum verbum affirmationis profert. Ad vitandam hanc vocis ambiguitatem assensum voluntatis consensum appellare solent, ita ut assensus ad solum intellectum spectet. „Assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id, cui assentitur. Sed Consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id, cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire. Intellectus

autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, magis proprie dicitur assentire.“ [1]

Dices 2° cum Malebranche: Iudicium nil est nisi quies quaedam curiositatis sive desiderii sciendi aliquid; ergo ad voluntatem spectat. — *Resp.:* Quies ista non iudicium est, sed iudicii effectus, qui in voluntate gignitur et effectam in intellectu cognitionem et acquisitam iudicii certitudinem consequitur. Voluntas enim veritatis cognitionem ut quoddam humanae naturae bonum appetit, in eaque delectatur. Est praeterea etiam in ipso iudicio quoddam quietis genus, quia a iudicio certo abest omne dubium atque omnis suspicio de opposito, quae est quasi quaedam intellectus fluctuatio; cessat etiam illa veritatis inquisitio, quae est quidam motus ad veritatem. Verum haec quies ad intellectum spectat, minime ad voluntatem [2].

Dices 3°: Quidquid liberum est, a voluntate proficiscitur; atqui iudicia nostra saepe sunt libera; ergo saltem iudicia libera eliciuntur a voluntate [3]. — *Resp.:* Quidquid liberum est, est a voluntate aut eliciente aut imperante; non vero semper a voluntate eliciente.

Dices 4°: Ab intellectu elici non possunt iudicia temeraria. — *Resp.:* Est responsio similis. Temeritas iudicii non magis est signum, actum non elici ab intellectu quam temeritas saltus, saltum non elici virtute pedum.

891. Iudicii natura. Recte dicere solent iudicium esse actum, quo mens binos conceptus in unum componat [4]. Id cum humanae intellectus indole omnino cohaeret. „Deus, ut est apud Aquinatem, scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium, sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam uniuscuiusque; sicut si nos hoc ipso, quod intelligimus, quid sit homo, intelligeremus omnia, quae de homine praedicari possunt. Quod in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit propter hoc, quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia, quae ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quandam successionem. Et propter hoc ea, quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando.“ [5]

„Intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione.“ [6]

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 15, a. 1 ad 3.

[2] Ita fere Tongiorgi, Psychol. n. 486—489.

[3] Ita sentit Fournier, Instit. philos. Log. n. 41.

[4] S. Thomas, S. theol. 1, q. 85, a. 5.

[5] Ibid. 1, q. 14, a. 14. Cfr. Summa c. gent. l. 1, c. 58 ad 6 et c. 59. Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 7.

[6] Id. S. theol. 1, q. 58, a. 2. Cfr. a. 5.

„Quod intellectus noster intelligit discurrendo et componendo et dividendo, ex hoc provenit, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere, quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis.“ [1]

Ex his, quae diximus, apparet, quid de variis recentiorum definitionibus iudicii sit arbitrandum (Log. n. 995, Schol. 3).

Veritas iudicii in conformitate intellectus ad res consistit (Log. n. 797 et 997).

Iudicium directe significat actum compositionis a iudicante elicitum, qui quidem a reali praedicati in subiecto inhaerentia per iudicium indirecte (sed principaliter) significata omnino diversus est (Log. n. 1000).

Iudicium, quum sit compositio (synthesis) quaedam, tamen potest esse negativum. Duplex enim „compositio“ distinguenda est, una, quae in comparatione praedicati ad subiectum consistit sive in aliqua praedicati ad subiectum relatione; altera, quae eo continetur, ut mens iudicando praedicatum subiecto attribuat. Compositio prior est de essentia iudicii, quia omne iudicium fit per comparationem praedicati ad subiectum (Log. n. 269, Schol. 1). Compositio altera est differentia specifica, qua iudicium affirmativum separatur a negativo. Unde iudicium affirmativum duplicem habet compositionem; iudicium negativum habet compositionem unam et unam divisionem. Atque ita omnis copula est vinculum, quatenus praesuppositive significat illam compositionem, quae est de essentia iudicii; neque tamen omnis copula est affirmativa (Log. n. 1019 ad 3).

Quaeret fortasse quispiam, compositio apprehensorum, quae est in iudicio, rectene putari possit esse cognitio. Potest, si vocem cognitionis accipias latius pro omni actu, quo mens aliquod verbum exprimit sive sibi quocunque modo aliquid repraesentat. Si cognitionem intelligas vi vocis pressiore pro illa apprehensione, quae fit sine affirmatione vel negatione, compositio ista non est cognitio.

892. **Comparatio ad iudicandum necessaria.** Negant Thomas Reid et, quae eum secuta est, schola Scotica ullam comparationem inter subiectum et praedicatum, et identitatis vel discrepantiae perceptionem ad iudicium esse necessariam (Log. n. 68. 620, Cor. 5, et

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 58, a. 4.

n. 785). Esse dicunt quaedam iudicia primitiva omnibusque communia, quae ex humana mente necessario erumpant, non propter immediatum intuitum vel ratiocinium, sed sola naturae instigatione et impulsu, quo ad assentiendum cogamur, quamquam cur assentiendum sit, nullo modo videamus. Nos de naturae instinctu sive sensu naturae communi, qui in nonnullis iudiciis reperiatur, satis diximus in Logica (n. 758). Certum tamen est nulla esse posse iudicia legitima, quae sine ulla convenientiae vel discrepantiae praevia perceptione, ex caeco tantum naturae instinctu ponantur. Nam veritates illae, quas caeco naturae instinctu acti amplecti dicimur, nullo modo a nobis cognoscuntur. Intellectus autem noster est facultas cognoscendi: unde etiam quum credit, quod non intelligit, ideo credit, quia cognoscit esse credendum. Deinde ex mente Reidii de veritatibus agitur, quae sunt vitae intellectualis, moralis, socialis fundamenta. Quis credet has veritates a creatura rationali caeco tantum naturae instinctu attingi posse? Et experientia teste omnes eae veritates, quae a Reidianis instinctui subduntur, ab omnibus, qui ratione utuntur, intelligi possunt. Praeterea nemo non videt instinctu isto omnia nostra iudicia vi obiectiva privari[1].

893. Iudicium a voluntate imperatum. Etsi iudicium non est actus voluntatis, tamen in multis rebus a voluntate imperari potest, non remote tantum, verum etiam proxime et quoad speciem actus (Log. n. 1022, 2). Voluntas movet intellectum remote, quum eum inclinat ad inquirendas et attendendas rationes, quibus cognitis intellectus ex natura sua assentitur. Sed dicimus in rebus obscurioribus intellectum a voluntate etiam directe moveri posse, ut uni parti potius adhaereat quam alteri. „Quandoque", ut est apud Aquinatem, „intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendam voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire." [2]

[1] Extensius hac de re Tongiorgi, Psychol. n. 494—500.

[2] Quaest. disp. q. 14 de verit. a. 1.

Et ea est intellectus a voluntate dependentia (Log. n. 133), ut vera et proprie dicta certitudo exsistat, quae non ex ipsius evidentia veritatis, sed ex libera voluntatis electione proxime et directe determinatur, modo sit evidentia indirecta, i. e. evidentia admissibilitatis (Log. n. 881).

Sunt tamen iudicia, quae non sunt a voluntate imperata. Nam intellectus est facultas necessario agens et ab obiecto suo pendens. Ubi primum igitur ipsi obiectum aperte proponitur, ad actum necessitatur (Log. n. 1023).

Hac de re Aquinas: „Actus rationis potest considerari dupliciter: alio modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut quum indicitur alicui, ut attendat et ratione utatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis. . . . Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo, naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire. . . . Et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.“ [1]

894. Distinctio inter veritatis perspicientiam et assensum. Ex psychologis aliqui censent intelligentiam ipsam identitatis vel diversitatis praedicati et subiecti habere in se, quidquid ad rationem perfecti iudicii requiratur. Alii e contrario putant ad hanc intelligentiam sive perspicientiam necesse esse, ut actus secundus accedat, qui rationem assensus sive cuiusdam ratihabitionis habeat, ut iudicium perfectum sit.

Nos diximus (Log. n. 1026), si attendatur ad assensum illum liberum, qui a voluntate imperatus sit, nullum esse dubium, quin is sit actus re distinctus ab illo actu, quo mens convenientiam vel disconvenientiam inter praedicatum et subiectum percipiat. Id potissimum probavimus ex utriusque actus separabilitate atque etiam ex illius assensus origine. Actus enim, qui posita cogni-

[1] S. theol. 2, 1, q. 17, a. 6.

tione poni potest aut non poni, re distinguitur a cognitione. Deinde actus, qui ex natura sua nunquam immediate a voluntate imperari potest, re distinguitur ab eo, qui immediate ex imperio voluntatis poni potest. Atque haec iudicia dicuntur libera, non quod consideratio vel inquisitio sit libera neque quod ipsa apprehensio veritatis sit libera, sed sunt libera, quia ille, qui accedit, assensus a voluntate pendet. Accedit, ut alio modo homines dicere soleant de perspicientia ista, alio modo de iudiciis.

His ex dictis sequitur, etiam si veritas evidenter appareat, ad assensum plenum et perfectum, qui cum evidenti convenientiae perceptione ex naturae necessitate coniunctus est, accedere posse assensum alium, qui a voluntate imperatus et certe ab ipsa perspicientia distinctus sit, quo accedente assensus prior plenior fiat et perfectior. Si autem veritas probabiliter tantum apparet, assensus inchoatus et imperfectus assensu a voluntate imperato ad assensum quoad adhaesionem plenum et perfectum compleri potest (Log. n. 1028).

895. Sed subtilior quaestio agitata est, habeatne in omni iudicio (etiam evidenti) ista perspicientia sive intelligentia, cuius mentio incidit, ipsa in se ex naturae necessitate rationem assensus, an omnis assensus a perspicientia re distinctus sit.

Qui priori sententiae adhaerent, his ducuntur rationibus (Log. n. 1025, 1. 2. 3): 1. Assensus iste, quem ut actum distinctum requirunt, debet esse actus cognitionis; sed non apparet, quidnam actu isto cognoscatur, quod non iam per actum perspicientiae sit cognitum.

2. Mens eo ipso, quod cognoscit rem ita esse, id dicit atque affirmat; cognitio enim est mentalis locutio.

3. In ipsa perspicientia identitatis obiectivae inter subiectum et praedicatum habetur materia et etiam forma compositionis non solum apprehensivae, sed etiam iudiciariae.

4. Iudicium nunquam esse potest sine apprehensione veritatis saltem existimatae. Ex quo concludendum est illud in hac apprehensione consistere.

5. Iudicium sive assensus est terminus motus et quies intellectus in veritate; sed eiusmodi terminus et quies inest in ipsa perspicientia.

Qui vero alteri sententiae adhaerentes arbitrantur etiam in iudiciis evidentibus omnem assensum ab ipsa perspicientia veritatis distinctum esse, has suae sententiae rationes proferunt:

1. Necessitas et libertas assensus sive iudicii nihil exprimunt nisi diversum modum, quo ponuntur iudicia. Atqui in iudiciis liberis assensus a cognitione veritatis distinguitur; ergo etiam in necessariis. Cognitio sive apprehensio evidens a cognitione non evidenti solum claritate distinguitur, neque ita differre potest, ut ipsa iam formaliter assensus sit, dum cognitio non evidens non sit assensus.

2. Inter veritatis perceptionem, quae neque formaliter assensus est, neque ad assensum cogit, et aliam veritatis perceptionem, quae se ipso formaliter assensus est, media intervenit perceptio, quae formaliter quidem iudicium non est, sed necessario tamen ad assensum determinat. Claritas enim obiectorum perceptionisque augmenta habet continua, quae igitur non per saltus abrupta sunt. Sed pugnantia dicit, qui putat cum claritate „a“ adesse assensum a perspicientia distinctum, alterum autem gradum „b“ proxime superiorem non solum differre virtute ad assensum movendi, sed esse etiam assensum ipsum. Hoc enim posito duae illae perceptiones non gradu solum, sed essentialiter differrent.

Quod si semel admittitur aliquas perceptiones veritatis sive identitatis obiectivae inter subiectum et praedicatum non esse formaliter iudicia, sed cum necessitate movere ad assensum, nulla potest esse dubitandi ratio, omnes nostros assensus ab ipsis perspicientiis distinctos esse.

3. Intellectus noster non solum in iudiciis liberis et in mediate evidentibus, sed etiam in immediate evidentibus propter imperfectionem suam iudicat non unico intuitu, sed componendo et dividendo. Ergo haud inepte concluditur, intellectum humanum propter imperfectionem suam non iudicare uno actu, quo verum cognoscat, nec veritatis apprehensionem tantae perfectionis esse, ut iam in ipsa ponatur assensus [1].

Et nobis quidem utriusque sententiae rationes praecipuas proposuisse satis est.

Atque haec generatim satis doctrinae de iis, quae ad iudicium spectant. Restat, ut nonnullas res ab adversariis dubitationibus defendamus. Quam ob rem quaeremus: 1° sitne per-

[1] Hanc sententiam defendunt Card. Lugo, De fide disp. 11, sect. 8, n. 35—46, Ripalda, De ente supernat. tom. 1, disp. 62, sect. 1, n. 9 et 16, Tongiorgi, Psych. n. 476, aliique paene multi.

spicientia, quae est in iudicio, actus simplex an compositus; 2° reperianturne revera iudicia, quae a voluntate directe et formaliter imperata sint.

Quaeritur primo:

sitne iudicium actus simplex an compositus.

896. Rationes dubitandi. (1.) Videtur iudicium esse actus compositus. Nam enuntiatio vocalis, qua iudicium significatur, tribus vocibus solet constitui; ergo etiam in enuntiatione interna sive in iudicio tres conceptus sunt.

(2.) Quum iudicium ab intellectu componente et dividente efficiatur, necessarium est mentale quoddam compositum, quod ex multis componentibus constitutum sit.

(3.) Conceptus unionis praedicati cum subiecto supponit cognitionem subiecti, quocum comparetur cognitio praedicati.

(4.) In iudicio inest veritas et falsitas; sed actus simplex mentalis verus vel falsus esse non potest.

(5.) Sicut se habet conclusio ad principium in intellectu discurrente, ita se habet praedicatum ad subiectum in intellectu componente. Sed in intellectu discurrente cognitio conclusionis a cognitione principii omnino distincta est.

897. Dico: Iudicium sive enuntiatio mente formata, si accipiatur in Facto esse formaliter, est simplex qualitas, i. e. unicus actus unionem repraesentans praedicati cum subiecto.

Concedendum est iudicium „in Fieri" esse actum compositum [1]. Concedendum quoque est iudicium in Facto esse, si praesupposítive et materialiter accipiatur, esse actum compositum. Sed id nunc constitutum esse volumus, ipsum iudicium, quod formetur de subiecto et praedicato eorumque unionem exprimat voce „Est" vel „Non est", esse actum simplicem, qui ad apprehensiones subiecti, praedicati, copulae sequatur.

Si enim iudicium non esset conceptus sive qualitas simplex, id ideo esset, quia ex multis apprehensionibus constaret. Atqui id dici non potest. Positis enim quibuscunque apprehensionibus subiecti, praedicati, copulae iudicium sive enuntiatio mentalis omitti potest. Ita apprehendere possumus has voces: *Arenulae maris sunt numero pares*, omisso tamen omni hac de re iudicio.

Praeterea, si iudicium multis actibus constitueretur, aut singuli actus in singulis partibus propositionis versarentur, aut singuli in omnibus. Non prius; secus enim nullum iudicium habe-

---

[1] Cfr. Suarez, De an. l. 3, c. 6.

remus, quod versaretur in omnibus, quorum convenientia vel disconvenientia enuntianda est. Neque alterum; secus enim singuli illi actus essent totidem iudicia.

Deinde iudicio coniunguntur aut separantur conceptus secundum convenientiam vel disconvenientiam. Sicut autem haec convenientia vel disconvenientia stat in indivisibili, ita neque in ipsa illa coniunctione partes esse possunt.

Dices: Iudicia saltem hypothetica, coniunctiva, disiunctiva non sunt una simplex qualitas, velut quum quis dicit: *Si curro, moveor;* vel: *Petrus audit et Petrus loquitur;* vel: *Aut loquor aut taceo.* — *Resp.:* Non dicimus iudicium, quod sit multiplex, contineri actu simplici. Si vero iudicium unum est, actus simplex est.

898. Respondenda. *(Ad 1.)* Enuntiatio ipsa mentalis formaliter accepta aliquos quidem conceptus supponit, unico tamen constituitur. Enuntiationes vocales et mentales similes sunt in repraesentando, non in essendo. Quod lingua pluribus exprimit verbis et litteris, id intellectus unico verbo mentis sibi exhibere potest.

(Ad 2.) Enuntiatio est quidem compositio formalis, qua praedicatum cum subiecto mentaliter componitur. Inde tamen non sequitur eam etiam compositione effectam esse entitativa.

(Ad 3.) Est quidem concedendum enuntiationem mente formatam, si accipiatur praesuppositive (i. e. ut supponens apprehensiones distinctas subiecti et praedicati) vel virtualiter, obiective, repraesentative (i. e. ut tendens in obiectum complexum praedicato et subiecto constans), esse quiddam compositum; si autem formaliter et entitative accipitur, tenendum est eam esse simplicem. In propositione mentali tria distingui possunt: actus, quo unum de alio iudicamus, obiectum illius actus, quo subiectum et praedicatum continetur, terminus illo actu productus sive expressus, qui dicitur enuntiatio mentalis. Actus unitatem vel multiplicitatem ab obiecto formali trahit; unde est simplex et unicus, si obiectum vel unum est vel multa sub aliqua unitate considerata; et actus multiplex est, si pro obiecto multa habet vel unum consideratum sub respectu multiplici. Rem igitur manifestam esse ducimus, actum, quo unum de alio iudicamus, esse unicum, etsi obiectum huius actus conceptum materialiter est duplex. In ipsa enim enuntiatione vel unione subiectum et praedicatum repraesentantur per modum unius atque ita unico conceptu repraesentantur. „Sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum. Sicut partes alicuius continui; si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt; unde non una operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet, quod multa,

secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi, sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.“ [1]

(Ad 4.) Actus simplex non potest esse verus vel falsus, si ipse solus attenditur; potest tamen esse, quatenus connotatur sive consignificatur res, quae ita est, sicut cognoscitur.

(Ad 5.) Inter discursum syllogisticum et enuntiationem, de qua hic dicitur, non est paritas. Discursus enim est progressio ex conceptu praemissarum ad conceptum conclusionis. E contrario iudicium sive enuntiatio non est ex subiecto ad praedicatum progressio, sed simplex adhaesio ad unionem extremorum. Quod si quis dubium moveat, etiam in conclusione syllogistica eius generis adhaesionem esse, respondemus hanc in solo actu conclusionis reperiri, et hunc actum esse qualitatem simplicem sive conceptum unicum. Etiamsi enim discursus totus tribus actibus constituatur, assensu maioris, minoris, consequentiae, arbitrandum tamen esse videtur discursum formaliter acceptum in simplici enuntiatione illativa consistere, quae exprimi soleat particula „Ergo“.

Quaeritur secundo:

possitne iudicium ipsum a voluntate imperari.

899. Rationes dubitandi. (1.) Videtur iudicium a voluntate imperari non posse. Nam iudicii infallibilitas oriri non potest nisi ex percepta veritate, quae quidem tota ad intellectum spectat.

(2.) Quum quis plus de re affirmat vel negat, quam per intellectum evidenter videt esse, se ipsum decipit; se enim id videre simulat, quod revera non videt.

(3.) In nullo iudicio cooperatio voluntatis in directa intellectus ad iudicandum determinatione consistit; in indirecta quidem consistere potest, quatenus intellectus ab ulteriore consideratione contraria avertitur. Ergo in nullo iudicio est actus positivus, qui ex imperio voluntatis efficiatur.

(4.) Admittunt omnes in omni iudicio certo requiri aliquam actualem evidentiam, qua mens ad iudicandum necessitetur, non quidem ad iudicandum rem esse veram, sed ad iudicandum omne dubium de re esse imprudens. Iam vero intellectus actu evidenter cognoscens, omne dubium et hinc etiam iudicii suspensionem esse imprudentem sive contra rationem, non assentiri non potest. Ergo nulli voluntatis imperio et hinc nulli libertati locus relinquitur, nisi fortassis, quatenus voluntas mentem aut ab attentione ad evidentiam habita revocare, aut ad quaerendas et attendendas rationes contrarias impellere potest.

(5.) Intellectus proprium est, ut ab ipso certitudo efficiatur. Sed id, quod alicuius potentiae est proprium, a nulla alia potentia effici potest.

900. Dico: Exsistunt iudicia ex imperio voluntatis elicita, quae sunt libera non solum reductive et in causa, sed etiam directe et formaliter. Dicimus igitur liberam voluntatem non posse dumtaxat intellectum vel ab attentione ad motiva evidentia exer-

[1] S. theol. 1, q. 58, a. 2.

cita revocare, vel ad quaerendas et attendendas rationes contrarias impellere, sed etiam fieri posse, ut mens in assensu praestando vel cohibendo sit libera, quamdiu evidentia veritatis abest, et evidentia admissibilitatis ea claritate caret, quae ad cogendum intellectum est necessaria (Log. n. 881).

Inprimis error sive falsitas, quae saepius in iudicia irrepit, vix alia ratione explicari potest, nisi ex hac directa voluntatis in intellectum impressione (Log. n. 819).

Deinde per experientiam constat homines multa iudicia ferre non ab evidentia veritatis vel admissibilitatis tracti, sed a motu voluntatis directe et formaliter impulsi.

Apud omnes constat iudicium esse posse imprudens vel temerarium. Sed id fieri potest tantum, quatenus iudicium non elicitur propter necessitatem evidentiae [1].

Tandem quod reliquum est, duo satis sunt et requiruntur, ut assensus intellectualis a voluntate imperari possit: 1. Intellectus ex se aptus est, qui imperio voluntatis subdatur. Ea enim est mentis humanae infirmitas, ut ad excludendam omnem mentis haesitationem non solum motivorum indigeat, quorum pondere ad excludendam formidinem prematur, sed etiam motivorum, quae excellenti sua claritate mentem percellant. Et haec quidem claritas magis etiam impedit dubium et formidinem de obiecto, quam pondus solum motivi sine ea claritate cogniti. Et defectus huius claritatis per imperium directum et formale voluntatis suppleri potest [2]. — 2. Ex altera parte voluntas ex se apta est, ut intellectum directe et formaliter ad assentiendum inclinet. Voluntas enim respicit bonum universale, sub quo continetur etiam intellectus, et eius obiectum, et verum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu et potest eum movere [3].

901. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Voluntas, quae iudicium imperat, ad assensum directe et formaliter concurrere potest; ad certitudinem vero non potest, nisi quatenus de certitudine adhaesionis agitur; in efficienda certitudine infallibilitatis voluntas nihil valet. Assensus infallibilis est, quatenus procedit aut ab obiecto in se viso aut a coactione veri non visi, quatenus intellectui evidens est dubium de veritate rei, de qua agitur, esse imprudens et negligendum.

(Ad 2.) Non impellit voluntas, ut intellectus plus enuntiet, quam videt, sed ut visis firmius adhaereat, vel ut cedat motivis, quae ex se ad enuntiandum satis sint, a quibus tamen abest percellens claritas.

---

[1] Tongiorgi, Psychol. n. 481—483.

[2] Ita fere Card. Lugo, De fide disp. 2, n. 42.

[3] S. Thomas, S. theol. 1, q. 82, a. 4; 2, 2, q. 5, a. 2.

(Ad 3.) Avertit quidem voluntas intellectum ab ulteriore consideratione contraria. Verum nullo modo haec aversio ad constituendum iudicium satis est, sed directa determinatio requiritur sive motio.

Id manifestum est in fide. „Determinatur intellectus per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum." [1] Manifestum quoque est in opinione. In hac enim est verus assensus sive „totalis declinatio in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius" [2]. Ad hoc autem iudicium constituendum non satis est sola remotio unius partis contradictionis, sed directus et positivus impulsus voluntatis requiritur.

(Ad 4.) Evidentia indirecta sive imprudentis dubitationis admodum raro ea claritate est exornata, ut mentem percellat et ad assensum cogat. Unde reapse imperio voluntatis amplissimum locum relinquit. Et totus mundus iudiciis refertus est, quae ex directo et formali motu voluntatis efficiuntur, „quae eligit assentire uni parti . . ., quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut quum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens vel utile; et sic etiam movemur ad credendum dictis, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his, quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum" [3].

(Ad 5.) Appetitus et non virtus cognoscitiva est facultas fundamentalis in vivente cognoscente. Quam ob rem naturale est homini, ut eius facultates cognoscitivae aliqua ratione subditae sint motui voluntatis. „Fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis sicut quaedam particularia bona." [4]

SECTIO TERTIA.

De ratiociniis.

902. Describitur ratiocinium. Ratiocinium descripsimus esse actum, quo intellectus ex duobus iudiciis tertium infert (Log.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 14 de verit. a. 1.

[2] Ibid. et in l. 1 poster. lect. 1.

[3] Id. Quaest. disp. q. 14 de verit. a. 1. Et pergit Aquinas: „Quia intellectus (sequens motum voluntatis) non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est, quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit, quamvis firmissime iis assentiat; quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est, quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis. Inde etiam est, quod in credente potest insurgere motus de contrario huius, quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente." Atque haec, quae de assensu dicit credentis, de omni assensu valent, qui ex directo et formali motu voluntatis efficitur. Cfr. S. Thomas, 3 dist. 23, q. 2, a. 2.

[4] Id. S. theol. 2, 1, q. 9, a. 1.

n. 105). Novimus ratiocinium species duas habere: inductivam et deductivam. Deductionis indolem enucleate proposuimus (Log. n. 334 sqq.) atque etiam indolem inductionis (Log. n. 364 sqq.). Neque minus abunde explicavimus, quae sit argumentationis vis in probando secundum materiam (Log. n. 380 sqq.).

Etiam de vera certitudine, quae ratiociniis deductivis (Log. n. 733 sqq.) et inductivis (Log. n. 745 sqq.) comparari possit, in Logica satis est constitutum.

Ratiocinium sive discursus, si consideratur obiective, est ipsa conclusionis a praemissis dependentia; si consideratur subiective sive formaliter, est actus unum ex alio deducens, vel, ut legitur apud Aquinatem, est „actus rationis decurrentis de principiis in conclusionem", vel etiam „processus rationis de notis ad ignota manifestanda".

Discursus subiectivus, si consideratur totus et integer, et duos assensus praemissarum comprehendit et assensum conclusionis. Si consideratur in causa vel ut id, quod scientiam efficit, assensus duos praemissarum significat. Si consideratur in effectu, i. e. ut scientia effecta, assensum conclusionis dicit. Si autem essentialiter sive formaliter accipiatur, solam cognitionem illativam dicit, cognitiones alias antecedentes nonnisi connotative.

Id ad essentiam discursus requiritur, ut cognitio praemissarum, in qua continetur ratio cognoscendi conclusionem, intellectum determinet ad hanc conclusionem producendam. Propter imperfectum nostrum cognoscendi modum conclusionem elicere non solemus, nisi postquam ante posuimus ambas praemissas. Nihilominus fieri potest, ut praemissis evidenter intellectui propositis simul cum propositione minore eodem temporis momento ponatur conclusio, ita ut mens sine ulla successione transeat ex praemissis ad conclusionem. Sed cognitio minoris natura semper prior est quam conclusio (Log. n. 1049).

Quaesitum est, sitne discursus simplex an compositus. Respondimus: Si ea voce intelligitur illud iudicium mediatum, quod conclusione exprimitur, est actus simplex; si vero ita intelligitur, ut in eo cognoscantur principia non solum, ut sunt ratio cognoscendi conclusionem, sed etiam absolute et secundum se, est actus compositus (Log. n. 1033)[1].

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 14, a. 7; Summa c. gent. l. 1, c. 37; Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 14.

Ex dictis clare intelligitur id esse discrimen inter intelligentiam puram et discursum rationalem, ut per intelligentiam puram intellectus videat rem in se ipsa vel unam rem in alia; per discursum autem rationalem ex una re cognita moveatur ad cognoscendam rem incognitam (Log. n. 1029 et 1035).

Actus ille discursivus et in copulam rationalem (ergo) fertur et in copulam verbalem (est). Respicit tamen primo et directe (et „ut quod") copulam verbalem, secundario autem et indirecte (et „ut quo") rationalem (Log. n. 1037).

Et illud a nonnullis dubitatum est, an ratiocinium fons cognitionis novae esse possit (Log. n. 1039). Contra quos eam in ratiocinio esse vim constituimus, ut non solum veritates aliunde cognitas illustrare et confirmare possit, sed etiam novarum veritatum cognitionem efficere (Log. 1042).

Nexus ille, qui in discursu secundum causalitatem habetur, et quo illatio vim trahit suam, id est, quod consequentiam vocari volunt. Sunt, qui putent post positas praemissas et ante actum conclusionis necesse esse, ut bonitas consequentiae speciali actu cognoscatur. Verum his assentiendum non est. Fieri quidem potest per accidens, ut propter attentionis defectum vel complicatam formam discursus eiusmodi actus reflexionis requiratur. Sed per se nulla est eius actus necessitas. Nam in ipso conclusionis actu bonitas consequentiae satis apprehenditur. Intellectus quum conclusionem infert, non solum id cognoscit, quod infert, sed etiam id se recte inferre cognoscere potest (Log. n. 1047).

903. Quod si quaerat quispiam, quomodo assensus conclusionis attingat obiecta praemissarum (Log. n. 1050), respondendum esse videtur:

1° tempore conclusionis requiri coexsistentiam praemissae utriusque, satis autem esse coexsistentiam virtualem sive recordationem. Nam conclusio a praemissis pendet quum in Fieri, tum in Esse.

2° Per se necessarium non esse, ut actus conclusionis formaliter praemissas attingat. Virtualiter quidem eas semper attingit, „secundum quod assentit conclusionibus per principia" [1]. Sed in iis conclusionibus, in quibus praemissae intellectui clare aperuisse videntur, praedicatum esse cum subiecto coniungendum vel ab eo separandum, iam nulla est necessitas, ut intellectus conclusionem eliciens, praemissis formaliter inniti debeat. Etsi igitur in ea

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 8, a. 3.

conclusione assentior propter praemissas, non tamen propter praemissas eodem actu cognitas et iudicatas, sed propter cognitionem a praemissis ante cognitis et iudicatis relictam. Atque id accidere solet in iudiciis analyticis.

3° Actum conclusionis pendere a praemissis ut a causa morali, i. e. illuminantibus sive a proponentibus habitudinem terminorum cum uno tertio ita, ut intellectum invincibiliter invitent ad ponendum assensum (Log. n. 1052).

4° Actum conclusionis „in Fieri" consideratum pendere a praemissis formaliter acceptis etiam ut a causa efficiente, i. e. ita, ut hae aliquid in assensu conclusionis efficiant. Nam praemissae concurrunt ad efficiendam conclusionem, hanc sibi in aliquibus praedicatis assimilando. Lumen, quod egreditur ex praemissis, efficit lumen, quod inest in assensu (Log. n. 1056). Assensus conclusionis, ut est actus vitalis, a sola potentia producitur; ut est assensus ad hanc vel illam veritatem, a praemissis effectus est.

Atque haec, quae de causalitate praemissarum posuimus, ex doctrina Aquinatis didicimus. Ex hac enim „principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis" [1]. Alio loco postquam explanavit rationem causae efficientis, dicit: „Propositiones quidem quantum ad terminos sunt materia conclusionis; quantum autem ad vim illativam ipsarum reducuntur ad hoc genus causae. Nam principium discursus rationis in conclusione est ex propositionibus." [2] „Principia se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus; unde propositiones syllogismi ponuntur in genere causae efficientis. Effectus autem, antequam producatur in actu, praeexsistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter Esse. Et similiter, antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis quidem principiis praecognitis praecognoscitur conclusio virtute, non tamen actu; sic enim in iis praeexsistit." [3] „Idem secundum idem non movet se ipsum, sed secundum aliud potest se ipsum movere. Sic enim intellectus, in quantum intelligit actu principia, reducit se ipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas, in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem" [4].

[1] Summa c. gent. l. 1, c. 57, n. 4. [2] In l. 2 physic. lect. 5.

[3] In l. 1 posterior. Analytic. l. 3.

[4] Quaest. disp. q. 6 de malo a. un. Idem repetit Aquinas S. theol. 2, 1, q. 9, a. 3. Praeterea rem, de qua agitur, saepius tangit. Ibid. q. 51, a. 2 et ad 3.

904. Postquam assensus praemissis datus est, intellectus ex aliqua necessitate fertur ad assentiendum etiam conclusioni (Log. n. 1058). „Quaedam propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.“ [1]

Itaque intellectus, postquam praemissis evidentibus assensum praestitit, necessitatur ad conclusionem quoad specificationem, ita ut dissensum praestare nullo modo possit. Quod vero ad exercitium conclusionis attinet, potest quidem intellectus indirecte impediri, ne assentiatur, quatenus ad attendendum aliis rebus diverti potest; directe tamen impediri non potest. Nam intellectus veritati evidenti sibi satis propositae non assentiri non potest (Log. n. 1059).

Si autem de praemissis probabilibus agitur, intellectus post praestitum his assensum necessitate compellitur (dummodo ne avertatur ad considerandas res alias), ut conclusioni assentiat ut deductae secundum vim praemissarum, non autem ut simpliciter verae (Log. n. 1060).

Firmitatem et certitudinem assensus quod attinet, fieri potest, ut conclusio non sequatur debiliorem praemissam, sed firmiorem, dummodo utraque praemissa vera certitudine imbuta sit. Conclusio quidem formaliter sumpta sive ut deducta semper sequitur praemissam debiliorem. Sed sumpta materialiter sive ut explicata dumtaxat potest esse certior et firmior praemissa explicante (Log. n. 1063).

Conclusio ex quacunque probatione certa comparata vocari solet scientia. Est scientia aut actus, quo mens rem scit, aut habitus ex actibus resultans (Log. n. 535. 1079). Quae sit differentia inter scientiam, sapientiam, intellectum, prudentiam, artem, in Logica explicatum habemus (Log. n. 129). Recte dicunt scientiam habitualem esse quendam mentis habitum, quem sequatur respectus ad rem scitam; qui quidem habitus sit qualitas simplex (Log. n. 1082).

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 82, a. 2.

Quaeritur:

sitne Argumentari proprium mentis humanae.

905. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur Ratiocinari sive Discurrere non esse proprium mentis humanae. Nam Deus quum cognoscat effectus per causas eorum, non caret scientia discursiva.

(2.) Discursus est, quatenus unum per aliud cognoscitur; sed nemo dubitabit, quin spiritus creati, ut angeli, cognoscant unum per aliud.

(3.) Sicut nos scimus quaedam et quaedam ignoramus, ita etiam angeli. Sed nos ex notis in ignota devenire possumus. Quum igitur angeli sint altioris intellectus quam nos, etiam ipsi ex his, quae sciunt, in cognitionem eorum devenire posse videntur, quae nesciunt. Id quod sine argumentatione effici non potest.

(4.) Et cur spiritus purus cognoscere non possit cogitationes hominum argumentando ex motibus, qui in corpore apparent?

(5.) Praeterea angeli causas et effectus naturales tam perfecte cognoscunt quam nos. Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo etiam angeli, ut nos inferimus per argumentationem, ita ipsi argumentantur.

906. Dico: Argumentari sive Discurrere et Ratiocinari ita videtur esse proprium mentis humanae, ut nulli alii naturae intellectuali conveniat.

Nam argumentatio sive discursus est quidam motus, quo intellectus ex uno cognito procedit ad alterum, quod nondum novit, cognoscendum. Ut autem talis motus fieri possit, requiritur mens, quae 1° transire potest de una re cognita in aliam rem cognoscendam; 2° quae nondum habeat notitias omnes, quas habere potest; 3° quae in prima cognitione, quam habet, simul cognoscat principia, quae, etsi actu alia cognoscibilia non ita continent, ut haec in illis videri possint, tamen illa continent virtute ita, ut possit cognitio nova intellectualis ex iis educi sive elici. Sed mens unica, in qua eiusmodi perfectio cum hac imperfectione coniuncta reperitur, est mens humana, quae adipiscitur notitiam, cuius capax est, proficiscendo ex rebus sensibilibus ad universalia, et ex universalibus ad particularia. „Scientia, quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis." Ad perfectionem eius pertinet certitudo ipsius, quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur. Sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia. Hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus, quum motus non sit nisi exitus

de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis, non autem ratione discursus praedicti, qui nec etiam in angelis invenitur" (Log. n. 1083, 3)[1].

907. **Respondenda.** *(Ad 1.)* „In scientia nostra duplex est discursus, unus secundum successionem tantum, sicut quum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud; alius discursus est secundum causalitatem, sicut quum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus, si unumquodque in se ipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus. . . . Deus autem omnia videt in uno; unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim a principio ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est, quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. . . . Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa; unde eius cognitio est sine discursu." [2]

(Ad 2.) Angeli quaecunque cognoscunt, sine discursu apprehendunt. „Inferiores quidem intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem et cognitionem veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in iis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quaecunque in iis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos, quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur. . . . Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in iis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum apprehenderent, intuendo quidquid ex iis syllogizari posset." [3]

Fatendum quidem est angelos cognoscere unum in alio. Sed „discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei, non est propter hoc cognitio discursiva" [4].

(Ad 3.) Angelis, ut ad dubitationem propositam respondet Aquinas [5], nihil earum rerum ignotum est, ad quas per naturalem cognitionem venire possunt. Sed intellectus noster non novit omnia, quae naturaliter cognoscere potest, et ideo ex his, quae novit, in ignota devenire potest.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 1 ad 4.
[2] Id. S. theol. 1, q. 14, a. 7. [3] Ibid. 1, q. 58, a. 3. [4] Ibid. ad 1.
[5] Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 15 ad 2.

Sed fortasse *obicies:* Quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus syllogizare potest; ergo intellectus angeli multo magis hoc potest. — *Respondet* Aquinas: „Angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes, et in causis effectus vident et in effectibus causas; non tamen ita, quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata et ex causatis in causas."

(Ad 4.) Si quis spiritus ex motibus corporis cognosceret ea, quae in anima sunt abscondita, id „intuentur angeli, ut Aquinas dicit, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu; nec propter hoc, ut illos motus de novo percipiant, aliqua collatione indigent; statim enim, ut res sensibiles fiunt, similes sunt angelorum formis, et sic ab angelis cognoscuntur, et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt" [1].

(Ad 5.) Differt cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo. Angeli causas vident in effectibus et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu [2].

LIBER SECUNDUS.

DE APPETITU INTELLECTIVO SIVE DE VOLUNTATE.

908. **Natura huius appetitus.** Generatim Aristoteles septem agendi rationes in homine assignat. „Omnes agunt omnia, inquit, partim quidem non per se, partim vero per se. Ac non per se quidem partim per fortunam agunt, partim ex necessitate. Et ex necessitate partim propter vim, partim propter naturam. Quare omnia, quae non per se agunt, aut sunt a fortuna, aut a natura, aut a vi. Quae vero per se, quorum ipsi homines sunt causae, alia sunt per consuetudinem, alia per appetitionem. Et ex his alia per appetitionem rationis participem, alia per rationis expertem. Est autem voluntas appetitio boni cum ratione; nemo enim vult, nisi quod existimaverit esse bonum. Appetitiones vero rationis expertes sunt ira et cupiditas. Quare necesse est omnia, quaecunque agunt, propter septem causas esse: fortunam, vim, naturam, consuetudinem, rationem boni, iracundiam, cupiditatem." [3]

Nobis nunc de voluntate disputandum est.

De appetitu generatim satis multa dicta sunt in priore psychologiae parte (n. 95. 629).

Ut Deus „est" atque perfectus beatusque est, ita creavit omnia, ut essent et ut pro sua unumquodque natura perfectum

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 15 ad 4. [2] Ibid. ad 6.
[3] Rhet. l. 1, c. 10, 1358 b, 34 sqq.

esset, et hinc rationalia, ut beata essent. Attamen Deus res non creat in termino perfectionis suae constitutas, neque eas per se ipsum solum ad consummatam earum explicationem promovet, sed curat, ut eae ipsae, aliis causis creatis congruenti modo adiuvantibus, ad consequendam suam perfectionem cooperentur. Quam ob rem eas viribus exornavit atque naturalem inclinationem indidit et impulsum ad istam suam perfectionem consequendam.

Sicut igitur *sagitta* a sagittante impressione accidentali ad certum terminum transmittitur, ita Deus impressione naturali res omnes naturales animatas et inanimas, rationales et irrationales ad suos fines et perfectionem suam transmittendas curat. Atque ita omnia ex determinatione naturae suam perfectionem appetunt. Quae perfectionem suam nondum habent, ad eam consequendam motu suo tendunt; quae iam habent, in ea quiescunt. Ex quo fit, ut etiam voluntas nostra agat non solum ex libera electione, sed etiam ex naturali tendentia, qua fertur in beatitudinem ut ad finem ultimum[1]. Ab hoc tamen appetitu naturali appetitus ex cognitione elicitus re diversus est (n. 643).

[1] De variis hac de re opinationibus cfr. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie II, c. 440, nota 4. Leibnizius volitionem oriri dicit ex aggregatione tendentiarum, quibus natura quaerit id, quod est sibi conveniens (p. 258 b). Wolff: Volitio est conatus producendi perceptionem praevisam, quatenus determinatur per notionem boni distinctam, quae cum perceptione ista cohaeret (Psych. emp. § 890 sqq.); vel etiam: Facultas appetitiva superior. Kant varias definitiones profert: „Causalität der Vernunft, d. h. Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze sich selbst zum Handeln zu bestimmen"; vel: „Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund in der Vernunft des Subjectes angetroffen wird". „Wille ist die praktische Vernunft selbst." „Der Eintheilung des Begehrungsvermögens in niederes und höheres liegt die Beigesellung oder Fernhaltung des Vergnügens zu Grunde." In absentia voluptatis puritas sive libertas voluntatis cernitur. Libera voluntas ea est, quae solis legibus rationis determinatur. Dicit Fichte: „Nichts besitzt wahre Realität als der Wille." Schelling: „Der Wille ist das Ursein der Weltsubstanz."

Schopenhauer: „Der Wille ist das Ding an sich. Das Wort Wille, welches uns wie ein Zauberwort das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschliesst, ist ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, dass wir, was Wille sei, viel besser verstehen als sonst irgend etwas. Bisher subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft; dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Der Begriff Wille geht aus dem unmittelbarsten Bewusstsein eines jeden hervor; führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück,

Voce voluntatis et potentia significari potest et actus[1]; solet tamen significari potentia. Et describi solet, ut sit potentia, qua spiritualiter appetitur bonum actibus ex directione rationis elicitis; vel, ut sit facultas, qua bonum vel malum intellectu apprehensum appetimus vel aversamur; vel brevius, ut sit appetitus quidam rationalis.

Errant, qui voluntatem definiunt facultatem eligendi. Sunt enim actus voluntarii, qui electioni non subsunt. Neque hac definitione obiectum voluntatis satis exprimitur.

Ex se manifestum est satis voluntatem potentiis passivis annumerandam esse; non enim facit, ut obiectum suum sit actu, sed potius ab obiecto actu iam exsistente ad actum suum reducitur.

Is igitur erit ordo procedendi, ut primo dicamus de voluntatis potentia, secundo de voluntatis obiecto, tertio de actu voluntatis, quarto speciatim de libertate voluntatis.

Disputatio prima.

De voluntate ut potentia.

SECTIO PRIOR.

De ipsa voluntate.

909. Necesse est substantias intellectuales esse volentes. Nam 1., ut est apud Aquinatem, inest omnibus appetitus boni, quum bonum sit, quod omnia appetunt. Huiusmodi autem appetitus, in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus; in his autem, quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero, quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis sive rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

so führen wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres zurück" (Welt als Wille und Vorstellung I, 133).

Wundt: „Wollen ist eine im Bewusstsein wahrnehmbare Thätigkeit, welche theils in den Verlauf unserer innern Zustände bestimmend eingreift, theils äussere Bewegungen, die jenen innern Zuständen entsprechen, hervorbringt" (Grundzüge der phys. Psychol. I, 560).

[1] S. Thomas, 2 dist. 39, q. 1, a. 1.

2. Adhuc „id, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, tanquam in prius“; unde mota ab alio reducuntur in prima moventia se ipsa (in syllogismis etiam conclusiones, quae sunt notae ex aliis, reducuntur in prima principia, quae sunt nota per se ipsa). Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam, quae non agunt se ipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae et bruta animalia; non enim est in iis Agere et Non-agere. Oportet ergo, ut fiat reductio ad alia prima, quae se ipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, qua substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa exsistens Agere et Non-agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

3. Principium cuiuslibet operationis est forma, qua aliquid est actu, quum omne agens agat, quantum est actu. Oportet igitur, ut secundum modum formae sit motus operationis consequentis formam. Forma igitur, quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem, cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma, quae sit ab eo, qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his, quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat Esse in sua natura: nihil autem potest sibi esse causa essendi: et ideo, quae moventur naturaliter, non movent se ipsa. In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in iis ab exterioribus sensibilibus, quae in sensum agunt et diiudicatae per naturalem aestimationem: unde licet quodammodo dicantur movere se ipsa, quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum Movere non est ex se ipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura; quantum enim appetitus movet membra, dicuntur se ipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; quantum vero ipsum Appetere sequitur de necessitate in iis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa, quod moveantur. Unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit et ex-

cogitat et per quam operatur. Substantiae igitur intellectuales se ipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium; habent igitur voluntatem.

4. Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit, quod est, quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit eam esse possibilium. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem[1].

Alio loco dicit Aquinas: „In omni natura, ubi invenitur cognitio, invenitur voluntas et delectatio. Et huius ratio est, quia omne, quod habet virtutem cognoscitivam, potest diiudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens, oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva.“ [2]

Scholion. His ex dictis intelligitur, quanto in errore versentur illi, qui negant in intellectuali creatura voluntatem inesse[3]. Ut veritatem propositam contra omnes cavillationes confirmet, Palmieri hanc fere explicationem addit[4]:

Certum est ens intelligens apprehendere multa non solum ut vera, sed etiam ut bona et sibi convenientia. Certum quoque est inesse unicuique naturalem ordinationem in bonum sibi conveniens tanquam in finem, hancque in bonum inclinationem ab ente intelligente cognosci. Deinde non est dubium, quin haec in bonum sibi conveniens ordinatio in ente intelligente exercenda sit actibus immanentibus, qui cognitionem consequantur. Ab ente enim huiusmodi facultas abesse non potest se ferendi per actus immanentes in bonum apprehensum, quatenus sibi bonum est. Exercitium

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 47. Cfr. S. theol. 1, q. 82, a. 1; Quaest. disp. q. 23 de verit. a. 1.

[2] 1 dist. 45, q. 1, a. 1.

[3] In qua opinatione sunt Herbart, Theod. Waitz, Lehrb. der Psychologie als Naturwissenschaft. Ziehen, Physiolog. Psychol. p. 205. 209.

[4] Anthropol. p. 561.

huius facultatis impediri potest extrinsecus, sed facultas deesse non potest. Atque haec facultas volitiva est. Quum enim ens sit vivens et vivat propter finem, ad quem ordinatum est, vita eam naturalem ordinationem sive inclinationem comprehendere debet, ita ut haec exerceatur actibus vitalibus.

910. Voluntas est alia potentia atque appetitus sensitivus. Sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ipsa divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut Deus omnia moveat et inclinet et dirigat; ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et a natura magis disposita est, ut se ipsam inclinet. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem; non tamen est in ea aliquid inclinans, sed tantummodo inclinationis principium. Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum: tamen ipsa inclinatio non est in potestate ipsius animalis, quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad adspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur: et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; neque solum movens hanc inclinationem quasi aliunde sibi determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. Et hoc quidem competit ei, quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis ad ea, quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessi-

tate sequitur apprehensionem rationis. Unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensitivo [1].

Et quia voluntas est facultas spiritualis, ideo sese ad appetenda universalia et immaterialia extendere potest. Potest quoque supra se et actus suos per quandam reflexionem reverti. Sicut homo intelligit se intelligere, ita etiam vult se velle et diligit se diligere [2]. Praeterea libertatis est particeps, de qua re mox plura dicenda erunt. Tandem, quod reliquum est, dominatum habet quendam supra membra corporis et appetitum multo perfectiorem, quam id accidit in beluis.

Dices 1°: Actus omnes, qui appetitui sensitivo tribuuntur, possunt etiam a voluntate procedere. Ergo necesse non est, ut sit distinctio inter voluntatem et appetitum sensitivum. — *Resp.:* Fieri non potest, ut appetitiones sensitivae, quales sunt in homine, a facultate spirituali eliciantur; nam cum immutatione corporali intrinsecus coniunctae sunt. Deinde si non esset appetitus sensitivus a voluntate diversus, vita sensitiva in nobis esset manca et incompleta [3].

Dices 2°: Obiecta voluntatis et appetitus sensitivi non differunt nisi propter differentias boni accidentales. Ergo voluntas non est alia potentia atque appetitus sensitivus, sed est una potentia, quae fertur in bonum apprehensum sensu vel intellectu. – *Resp.:* Voluntas et appetitus sensitivus non inde directe trahunt differentiam, quod apprehensionem hanc vel illam sequantur, sed inde, quod prior determinat sibi inclinationem, alia vero inclinationem ab alio determinatam habet. Et quia haec diversitas diversitatem apprehensionum requirit, sequitur distinctionem virium appetitivarum accipi ex distinctione apprehensionum [4].

Dices 3°: Id est discrimen totum inter voluntatem et appetitum sensitivum, quod sensus est rerum particularium, intellectus vero universalium. Sed omnis appetitus est boni in rebus exsistentis, quod non est universale, sed singulare. — *Resp.:* Quamvis appetitus semper intendat in aliquid in rerum natura exsistens, quod est particulare et non universale, tamen quandoque ad appetendum movetur apprehensione alicuius universalis conditionis, velut quum appetimus hoc bonum ex consideratione universali, qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum, quandoque vero apprehensione boni particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur propter differentiam apprehensionis, ita ex consequenti distinguitur propter universale et particulare [5].

Dices 4°: Sicut apprehensionem sequitur appetitiva, ita appetitivam sequitur locomotiva. Sed vis motiva non est alia et alia in rationalibus et irrationalibus, ergo neque appetitiva. — *Resp.:* Quum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad con-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 4. Cfr. S. theol. 1, q. 80, a. 2.
[2] Id. 1 dist. 17, q. 1, a. 5 ad 3.
[3] Cfr. Palmieri, Anthropologia p. 562.
[4] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 4 ad 1. [5] Ibid. ad 2.

clusionem particularem. nisi mediante assumptione particulari, conceptio universalis intellectus applicari non potest ad electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus, nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus, qui sequitur apprehensionem universalem intellectus, mediante apprehensione particulari sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu, qui immediate sequitur apprehensionem. Potentia motiva imperata, quae in obiectione tangitur, est vis affixa musculis et nervis, non potest esse intellectivae partis, quae organo non utitur [1].

911. Voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, eaeque ad diversa genera potentiarum pertinent (n. 417). Nam quum distinctio potentiarum attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, sed differentia obiectorum, quantum obiecta sunt: non autem aliqua accidentalis differentia, quae accidit obiecto, secundum quod est obiectum. Sensibili enim, quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum quamvis ipsis rebus, quae sentiuntur, haec differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis, quantum est sensibile, sive per Esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiae essentiales obiectorum, quantum obiecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diversificantur potentiae, sed non genera potentiarum: sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter, sed quoddam obiectum, quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus, tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum obiectum acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid esse obiectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in obiecto animae, demonstrantem diversum genus potentiarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam, secundum quod ipsa res est in anima, per modum animae et non per modum sui; aliam, secundum quod anima comparatur ad rem in suo Esse exsistentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo, quantum ex

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 4 ad 3.

natura sua est in anima, non secundum Esse proprium, sed secundum modum animae, id est spiritualiter, et haec est ratio cognoscibilis, quantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae, secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur, secundum modum ipsius rei in se ipsa exsistentis: et haec est ratio appetibilis, quantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa potentiarum genera. Unde quum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas [1].

Dices 1°: Intellectus et voluntas videntur esse una et eadem potentia. Nam obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Quum ergo bonum et verum sint idem supposito et differant ratione, videtur intellectus re idem esse atque voluntas, differre autem a voluntate ratione. — *Resp.:* „Distinctio potentiarum non attenditur ex obiectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem, quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum; et ideo, ubi est diversa ratio obiecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res, quae subest utrique rationi.“ [2]

Dices 2°: Vires animae dividi solent in rationale, irrationale, concupiscibile. Sed voluntas distinguitur ab irrationali et concupiscibili; ergo continetur sub rationali, et sic non distinguuntur. — *Resp.:* Voluntas recte dicitur rationalis per participationem [3], quia appetitus oboedit rationi [4]. Voluntas quamvis per essentiam sit in parte intellectiva, tamen quantum ad actum aliqualiter ratione participat, et praecipue secundum quod est eorum, quae sunt ad finem, in quae intendit, secundum quod a ratione praeordinata sunt [5].

Dices 3°: Voluntas in ratione est; ergo vel est idem quod ratio, vel est pars rationis. — *Resp.:* „Potentia potest dupliciter considerari: vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animae, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur. Si vero voluntas consideretur secundum id, in quo radicatur, sic, quum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eandem partem animae reducuntur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur, prout includit in se utrumque, et sic dicitur, quod voluntas est in ratione, et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.“ [6]

Dices 4°: Voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione; utriusque enim obiectum est bonum. — *Resp.:* Obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus [7].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 10. [2] Ibid. ad 1.
[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 56, a. 6 ad 2. Cfr. q. 59, a. 4 ad 2; q. 61, a. 2.
[4] Ibid. 2, 2, q. 58, a. 4 ad 3.
[5] Id. 3 dist. 33, q. 2, a. 4; q. 3, sol. 2 ad 1.
[6] Ibid. q. 22 de verit. a. 10 ad 2. [7] Ibid. ad 4.

Dices 5°: Voluntas idem esse debet atque intellectus. Nam ille, qui vult, ipse est, qui intelligit et videt; sed quatenus vult, non videt, et quatenus intelligit, non vult. — *Resp.:* Est una anima, quae intelligit suo intellectu et vult sua voluntate. Haec autem ad unam potentiam pertinere non possunt, quia sunt actus diversae rationis [1].

SECTIO ALTERA.

De arbitrio libero.

912. Cum intellectuali creatura necessario coniunctum est liberum arbitrium. Nam

1. quod creaturae intellectuales arbitrio agant, manifestum est ex eo, quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus; id autem habent. Nam forma intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata. Substantiae igitur intellectuales se ipsas agunt ad operandum ut habentes suae operationis dominium. Deinde apprehensio intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium. Ergo etiam appetitus intellectualis substantiae est ad omnia se habens [2]. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

2. Liberum est, quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecunque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent; et haec sola iudicio agunt: nam movens se ipsum dividitur in movens et motum: motum autem est appetitus, ab intellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant, quaecunque in iudicando se ipsa movent. Nulla autem potentia iudicans, se ipsam ad iudicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur. Oportet enim, si se ad iudicandum agit, ut suum iudicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque liberae actionis sunt neque motus: intellectualia vero non solum liberae actionis, sed etiam liberi iudicii; quod est liberum arbitrium habere.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 10 ad 5.

[2] Id. Summa c. gent. l. 2, c. 47.

3. Forma apprehensa est principium movens, secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; actio enim exterior, in moventibus se ipsa, procedit ex iudicio, quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum se ipsum moveat, oportet, ut per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum; quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent, quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Ut igitur voluntas libere eligere possit, requiritur, ut a virtute cognoscitiva apprehendatur ipsa ratio appetibilitatis multiplicis atque ut haec ratio communis referatur ad hanc et illam rem appetibilem. Sed id ab appetitu sensitivo fieri non potest, sed ab intellectu dumtaxat. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent, et sola ipsa sunt libera in iudicando; quod est liberum arbitrium habere.

4. A conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante apprehensione particulari, eo quod motus et actio erga particularia sunt. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur, quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecunque actio, oportet, ut universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio intellectualis conceptionis fieri ad multa et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5. Iudicii libertate carent aliqua, vel propter hoc, quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut *lapides* et *plantae;* vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim aestimatione iudicat *ovis* lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecunque igitur habent iudicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud, sed ipsum bonum commune; unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem (in omnibus autem movens et motum oportet esse proportionata), voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur

offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod definitur „liberum de ratione iudicium“ [1].

913. Neque ambigendum est etiam hominem esse liberi arbitrii. Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

Ad cuius evidentiam considerandum est quaedam agere absque iudicio, sicut *lapis* movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta: iudicat enim *ovis* videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat: et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum.

Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, ut homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est [2].

Dices 1°: Liberum est, quod est causa sui motus. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem. Ergo homo non est liberi arbitrii. — *Respondet* Aquinas: „Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, ut sit prima causa sui id, quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae; sed potius hoc in iis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.“ [3]

Dices 2°: Homo in omnibus suis actionibus agit tanquam Dei instrumentum. Ergo non est liberi arbitrii. — *Respondet* Aquinas: „Instrumentum dupliciter dicitur: uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero mo-

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 48. Cfr. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 3.

[2] Id. S. theol. 1, q. 83, a. 1. [3] Ibid. ad 3.

vetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut *serra* movetur a carpentario; et tale instrumentum non est capax libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non; et sic ab instrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis, quia potest aliquid esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet; et ita est de voluntate humana." [1]

Dices 3°: Qualis unusquisque est, talem finem habet sibi propositum. Non est autem in nostra potestate, ut simus tales vel alii. Ergo neque in nostra est potestate, ut hunc vel illum finem sequamur. Sed omne iudicium de agendis sumitur ex fine. — *Respondet* Aquinas: „Qualitas hominis est duplex, una naturalis et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur, quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis complexionis vel talis dispositionis, ex quacunque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus; unde per haec libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis; et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est, quod libertati arbitrii repugnet." [2]

Dices 4°: Finis se habet ad eligenda media, sicut principia ad ea, quae ex principiis consequuntur. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine necessitas est, qua homo ad eligendum movetur. — *Respondet* Aquinas: Non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tum solum, quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera; et similiter non oportet, ut semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quae sunt ad finem; quia non omne, quod est ad finem, tale est, ut sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Quando ad finem non potest perveniri nisi una via, tum eadem ratio est volendi finem et ea, quae sunt ad finem; sed ita non est in proposito, nam multis viis perveniri potest ad beatitudinem; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum, quae ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult [3].

Dices 5°: Electio est iudicium rationis de agendis; sed ratio in iudicando ducitur necessitate praemissarum. — *Respondet* Aquinas: „Sententia sive iudi-

[1] Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 1 ad 5.

[2] S. theol. 1, q. 83, a. 1 ad 5. [3] Ibid. 2, 1, q. 13, a. 6 ad 1.

cium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut si currit, movetur." [1]

Observandum est praeterea iudicium, cui tribuitur libertas, esse iudicium electionis, non autem iudicium, quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis [2].

Sed quid, si aliqua sunt penitus aequalia? Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterutrum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud [3].

914. Liberum arbitrium non actum significat, sed potentiam. Quamvis enim liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id, quod est huius actus principium, scilicet, quo homo libere iudicat.

Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo, ut liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem quia, si est habitus, oportet, ut sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini, ut sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea, quae subsunt libero arbitrio, quia ad ea, respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem, ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, ut sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, ut sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur, ut nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus habitus dicuntur, secundum quod nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male. Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde

[1] S. theol. 2, 1, q. 13, a. 6 ad 2.
[2] Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 1 ad 17.
[3] S. theol. 2, 1, q. 13, a. 6 ad 3.

impossibile est liberum arbitrium esse habitum. Relinquitur ergo, ut sit potentia [1].

Iis, qui dicunt arbitrium liberum esse habitum sive habilitatem quandam potentiae ad actum, non vero ipsam potentiam, praeter ea, quae supra indicata sunt, respondet Aquinas: Quod voluntas habet dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet, ut est imperans et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet et non ex aliquo alio habitu. Praeterea habitus se habet ad actum, ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet, ut quo talis actus efficitur, quandoque bene, quandoque male aut indifferenter [2].

915. Liberum arbitrium non est potentia cognoscitiva, sed appetitiva eaque una. Nam proprius actus liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberii arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est Eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerari oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, quo diiudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur, ut appetendo acceptetur, quod per consilium diiudicatur; et ideo Aristoteles sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam an ad vim cognitivam. Dicit enim electionem esse vel intellectum appetitivum vel appetitum intellectivum. Sed in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabilis. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem. Hoc autem, quantum huiusmodi, habet rationem boni, quod dicitur utile. Unde quum bonum, quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur, ut electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia [3].

Duplici ratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc, quod videbant nos posse per liberum arbitrium determinare actus omnium potentiarum; unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale, respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest: quia sic sequeretur, in nobis esse multa libera arbitria propter multitudinem potentiarum; multi enim homines sunt multa ani-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 2. Cfr. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 4.
[2] Id. 2 dist. 24, q. 1 ad 1. [3] S. theol. 1, q. 83, a. 3.

malia. Nec ad ponendum hoc cogimur ratione praedicta: omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est Eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. — Alia vero consideratione movebantur alii ad ponendum pluralitatem in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua, quae ad diversas potentias pertinent, videlicet iudicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum, quo totum integrale continet suas partes. Quum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, videlicet Eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate et ab altera mediate, quantum videlicet, quod est prioris potentiae, in posteriore relinquitur. Unde restat liberum arbitrium esse unam potentiam[1].

916. **Liberum arbitrium est eadem potentia atque voluntas.** Nam potentiae appetitivae apprehensivis potentiis sunt proportionatae. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Nam Intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus Velle importat simplicem appetitum alicuius rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprium est eorum, quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habere voluntatem ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem, eiusdem potentiae esse Intelligere et Ratiocinari, sicut

[1] S. Thomas, Quaest disp. q. 24 de verit. a. 5; 2 dist. 24, q. 1, a. 2.

eiusdem virtutis est Quiescere et Moveri; unde etiam eiusdem potentiae est Velle et Eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Itaque electio et voluntas, i. e. ipsum Velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad eandem potentiam, sicut etiam Intelligere et Ratiocinari[1]. Obiectum virtutis electivae est bonum et malum: ergo in obiecto universali voluntatis comprehenditur. Electio est actus volendi: eo enim eligimus, quod hoc prae alio volumus.

Duo igitur sunt nomina, quibus appetitus rationalis significatur: voluntas et liberum arbitrium.

917. Liberum arbitrium non est in bestiis. Quum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, quum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili ut nunc nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Appetitum autem (si non sit aliquid prohibens) sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognoscitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et quod est consequens, nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis, secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.

Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Beluae autem

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 4. Cfr. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 6; 2 dist. 24, q. 1, a. 3.

habent aliquam similitudinem rationis, quantum participant quandam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id, quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est, secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est iis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, quum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in iis quaedam similitudo liberi arbitrii, quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in iis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum, vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, quod consequens est, etiam appetitus et actio ad unum determinatur: unde moventur visis et aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant; unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut *ovis,* viso lupo, necesse habet timere et fugere, et *canis,* insurgente passione irae, necesse habet latrare et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his, quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem beluae.

Voluntarium ponitur ab Aristotele in bestiis, non ut convenit cum libero arbitrio, sed ut opponitur violento; quia videlicet sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

Potentiam motivam beluarum quod spectat, ea secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum, quam ad alterum. Sed iudicium, quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est naturaliter determinatum; non sunt ergo liberi arbitrii [1].

Disputatio secunda.

De voluntatis obiecto.

918. Obiectum voluntatis quid intelligatur. Obiectum voluntatis generatim finis est et ea, quae ad finem conducunt. Et finis quidem est obiectum principale et causa volendi [2].

[1] S. Thom., Quaest. disp. q. 24 de ver. a. 2. [2] Ibid. q. 23 de ver. a. 1 ad 3.

Suo loco (n. 643) inter appetitum naturalem et cognoscitivum distinximus. Appetitus naturalis est appetitus, quo ipsa substantia sive natura in finem suum fertur. Appetitus cognoscitivus ad potentiam spectat, quae substantiae est superaddita. Secundum hanc distinctionem distinguunt quoque voluntatem, ut est natura, et voluntatem, ut est potentia electiva. Voluntas naturalis radix est voluntatis electivae. De utraque separatim dicemus. Et quia voluntas electiva quoad nos est notior, in hac consideranda ponimus initia.

SECTIO PRIOR.

De obiecto voluntatis electivae.

919. Voluntas, quae est potentia volitionem eliciens, ferri non potest nisi in bonum. Nam voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Quum igitur omnis res, quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est, quod bonum est, quod omnia appetunt (Log. n. 1402).

Sed considerandum est, quod, quum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura exsistentem; appetitus autem sensitivus vel etiam intellectivus sive rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum exsistens in re; ita id, in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, ut voluntas in aliquid tendat, non requiritur, ut sit bonum in rei veritate, sed ut apprehendatur in ratione boni, et propter hoc finis est bonum vel apparens bonum[1].

Dices 1°: Eadem potentia est oppositorum: ergo obiectum voluntatis est bonum et malum. — *Resp.:* Voluntas se habet et ad bonum et ad malum, sed diverso modo: ad bonum appetendo ipsum, ad malum fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur volitio; fuga vero mali vocatur nolitio. Itaque voluntas non se habet ad opposita prosequenda, sed ad ea, quae sub suo obiecto convenienti continentur; quia nulla potentia prosequitur nisi suum obiectum conveniens. Itaque actibus aversionis attingitur quidem immediate

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 8, a. 1. Cfr. ibid. q. 19, a. 9; 2 dist. 24, q. 1, a. 3 ad 3; Summa c. gent. l. 3, c. 2—6.

et materialiter malum. Sed obiectum formale est bonum, quod diligitur; nam in ipsa aversione a malo continetur implicite tanquam ratio eius amor boni oppositi; ideo quis malum aversatur, quia est privatio alicuius boni. Inde elucet voluntatem formaliter esse factam ad prosequendum bonum et ex consequenti ad aversandum malum.

Dices 2°: Accidere potest, ut quis velit fieri, quod malum est. — *Resp.:* Malum fieri, non est volitum per se, sed per accidens tantum, quatenus est bonum aestimatum ratione boni alicuius annexi. Et ideo omnis malus est quodammodo ignorans, quatenus in eligendo decipitur [1].

Dices 3°: Qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, vult bonum sub ratione mali. — *Resp.:* Id quod in isto homine voluntatem primo movet, non est malitia moralis, sed bonum delectabile, cui annexa est talis malitia. Quae malitia dici potest volita vel secundario et consequenter, vel per accidens et non per se [2].

920. Volitio tantum ad finem, non vero ad media refertur. Si loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem et ad ea, quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri postet quocunque modo ratio sui obiecti: sicut visus se extendit ad omnia quaecunque participant quocunque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quae sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus, denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae. Simplex autem actus potentiae est in id, quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem, quod est propter se bonum et volitum, est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero, quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum, quod in iis vult, est finis: sicut et Intelligere proprie est eorum, quae secundum se cognoscuntur scilicet principiorum: eorum autem, quae per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi quantum in iis ipsa principia considerantur. Sic autem se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus [3].

[1] S. Thomas, 1 dist. 46, q. 1, a. 2 ad 2. Cfr. S. theol. 2, 1, q. 19, a. 10: Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 1.

[2] Id. Quaest. disp. q. 3 de malo a. 12; 1 dist. 46, q. 1, a. 2 ad 2; 3 dist. 27, q. 2, a. 4, quaestiunc. 1 et 2; S. theol. 2, 1, q. 19, a. 7 ad 2; 2, 2, q. 1, a. 3.

[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 8, a. 2.

Inter fines, quos homo appetit, unus est ultimus [1]. Neque fieri potest, ut voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines [2]. Et necesse est, ut omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem [3].

Si quaerat quispiam, sitne unus finis ultimus omnium hominum, is sciat ultimum finem considerari posse dupliciter: primo modo secundum obiectum formale sive secundum rationem finis ultimi; alio modo secundum obiectum materiale sive secundum id, in quo ratio finis ultimi invenitur. Quantum ad prius, omnes in appetitu finis ultimi conveniunt, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri; quantum vero ad alterum, non omnes conveniunt [4].

921. Potest tamen voluntas eodem actu ferri et in finem et in ea, quae sunt ad finem. Quum finis sit secundum se volitus, id autem, quod est ad finem, quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est voluntatem posse ferri in finem, quantum huiusmodi, sine hoc, quod feratur in ea, quae sunt ad finem. Sed in ea, quae sunt ad finem, quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo absolute ac secundum se, alio modo sicut in rationem volendi ea, quae sunt ad finem.

Manifestum est ergo unum et eundem motum voluntatis esse, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem.

Sed alius actus est, quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque praecedit tempore; sicut quum primo vult *sanitatem*, et postea deliberans, quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia [5].

Dices 1°: Voluntas non vult id, quod est ad finem nisi propter finem; ergo semper eodem actu movetur ad utrumque. — *Resp.:* Id verum est, quatenus voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea, quae sunt ad finem [6]. Quandocunque quis vult ea, quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non autem contra [7].

Dices 2°: Duo actus non possunt esse simul unius potentiae. Sed voluntas, dum vult id, quod est ad finem, simul intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas eius, quod est ad finem, non sunt diversi actus. — *Resp.:* Aliquando sunt duo actus, quando videlicet voluntas vult finem absolute et

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 1, a. 4. [2] Ibid. a. 5.
[3] Ibid. a. 6. [4] Ibid. a. 7. [5] Ibid. a. 3. [6] Ibid. a. 3 ad 1.
[7] Ibid. ad 2.

secundum se; aliquando autem sunt unus actus, quando voluntas vult finem ut rationem volendi media [1].

Dices 3°: Finis et id, quod est ad finem, sunt diversae species boni; ergo nunquam eodem actu voluntas in utrumque ferri potest. — *Resp.:* Finis, quatenus est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum, quam id, quod est ad finem. Sed quatenus est ratio volendi id, quod est ad finem, est unum et idem obiectum. Nam hoc modo finis et utile non sunt species boni duae ex aequo divisae, sed se habent sicut „propter se" et „propter alterum". Et est una species constituta ex fine tanquam parte formali et mediis ad finem tanquam parte materiali [2].

Dices 4°: Non est idem motus, quo petitur terminus et id, quod est medium. Ergo non est eadem volitio, qua appetitur finis et id, quod est ad finem. — *Resp.:* Fieri tamen potest, ut voluntas appetens finem eodem actu transeat quasi per medium [3].

Dices 5°: Contraria non possunt eidem simul inesse; sed in homine, qui eleemosynam dare vult propter vanam gloriam, voluntas, quae est finis, est mala, et quae est eius, quod est ad finem, est bona; ergo non est utrobique idem motus voluntatis. — *Resp.:* Quum quis eleemosynam dare vult propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, et hic actus totus malus est, licet non ob omne id, quod in eo est, malitiam habeat. Bonum ex integra causa, malum ex defectu quolibet. Si vero vellet dare eleemosynam non in ordine ad talem finem, actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis quam ille, quo vult inanem gloriam [4].

Dices 6°: Voluntas finis dicitur intentio, voluntas vero eius, quod est ad finem, electio; sed non est idem actus intentio et electio. — *Resp.:* Motus, qui est unus subiecto, ratione differre potest secundum principium et finem. Sic igitur motus voluntatis, quatenus fertur in id, quod est ad finem, est electio; quatenus autem fertur in ipsum finem, vocatur intentio. Et intentio finis esse potest, nondum determinatis his, quae sunt ad finem, quorum est electio [5].

Quaeritur:

sitne doctrina Aquinatis de obiecto voluntatis electivae retinenda.

922. Rationes dubitandi. (1.) Videtur voluntas non in omne bonum ferri posse. Nam in mandatis Dei inest ratio boni. Sed homo mandata Dei servare non potest.

(2.) Distinctio, quae posita est inter bonum apparens et verum, omittenda esse videtur; nam nemo appetere potest bonum, quod apparens dumtaxat est.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 14 ad 1 Sed contra.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 8, a. 3 ad arg. Sed contra; q. 12, a. 4 ad 2; 2 dist. 38, q. 1, a. 4 ad 1.

[3] Id. 2 dist. 38, q. 1, a. 4 ad 2. [4] Ibid. ad 4.

[5] Id. S. theol. 2, 1, q. 12, a. 4 ad 3.

(3.) Neque voluntas ferri potest in bonum, quod nullo modo sit conveniens ipsi volenti.

(4.) „Sine gratia, ut est apud S. Augustinum, nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt homines bonum.“ [1]

(5.) Saltem Deum diligere super omnia non potest homo ex solis viribus naturalibus sine speciali gratia.

(6.) Ex mente Aquinatis volitio tantum ad finem fertur, non vero ad media. Dicit enim: „Utilia dicuntur, quae non habent in se, unde desiderentur, sed considerantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae.“ [2] Et alio loco: „Est aliquid, quod desideratur non propter aliquid, quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum ut effectivum illius, sicut *potio amara* non amatur propter aliquid, quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit; et huiusmodi nullo modo propter se diliguntur.“ [3] Id ipsum docet aliis locis. Quod tamen falsum esse videtur. Nam omnis bonitas ad appetendum movere potest. Atqui in mediis sive rebus utilibus est distincta et specialis bonitas.

(7.) Vituperandus esse videtur Aquinas, quod neglexerit dicere omnes motus voluntatis nostrae erga res creatas nihil aliud esse nisi determinationes motus, quo feramur versus creatorem. „Nihil quidquam amamus, ut est apud Malebranche, nisi per amorem necessarium, quo erga Deum movemur: nihil videmus nisi per cognitionem naturalem, quam de Deo habemus; atque omnes ideae speciales, quas de rebus creatis habemus, nihil aliud sunt quam limitationes ideae creatoris, ut omnes motus voluntatis erga res creatas nihil sunt praeter determinationes motus versus creatorem.“ [4]

923. **Dico 1°:** Voluntas humana ex se appetere potest omne bonum ab intellectu propositum.

Id dicimus de voluntatis affectione secundum ordinem honestatis et virtutis, i. e. secundum dignitatem et meritum bonorum, quo bonum maius magis aestimatur. Et vires voluntatis attendimus secundum extensionem obiectivam et affectionem in obiectum appetitionis, non vero secundum insitam virtutem et efficaciam ad superandas difficultates in prosecutione sui finis naturalis. Certum est enim voluntatem humanam pro infirmitate sua bonum sibi conveniens saepe in actu secundo efficaci appetere non posse, nisi iuvetur auxilio quodam speciali, quod praeternaturale sit. Consideramus igitur voluntatem in ordine ad bonum tanquam potentiam appetitivam in ordine ad obiectum, non vero tanquam causam ad effectum.

Proxime voluntatem attendimus humanam; id vero, quod dicimus, de voluntate valet, ut voluntas est.

[1] L. de corrept. et grat. c. 2. [2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 5, a. 6 ad 2.
[3] Id. 1 dist. 1, q. 2, a. 1 ad 3.
[4] De inquisit. veritatis l. 3, p. 2, c. 6.

Et probatur 1° ex experientia, 2° ex paritate inter intellectum et voluntatem, 3° ex natura voluntatis, 4° ex obiecto voluntatis.

1. Per experientiam constat nos posse amare bonum increatum, Deum, qui est obiectum beatitudinis naturalis; nos posse amare bonum creatum materiale et spirituale, bonum honestum, utile, delectabile; nos posse diligere Deum super omnia eique bona reliqua subordinare.

2. Voluntas similiter se habet sicut intellectus; nam vis appetitiva sequitur vim cognoscitivam. Intellectus autem est potentia universalis, qua homo cognoscere possit omne verum sibi convenienter propositum. Intellectus autem apprehendit omne bonum et cognoscit ordinem, qui in appetendo bono servandus est. Iudicat bonum honestum bono delectabili anteponendum esse. Ergo voluntas hoc modo amare bonum et appetere potest.

3. Voluntas, quum sit in supremo gradu potentiarum appetitivarum, est in hoc genere potentiarum universalissima. Habet igitur obiectum universalissimum; hoc vero est bonum universale et quidquid aliquam rationem boni habet.

4. Nulla indicari potest ratio, ob quam aliquod bonum ab obiecto voluntatis excludatur. Consequens est igitur, ut voluntas feratur in rationem boni communem. Itaque obiecto voluntatis adaequato omne bonum continetur. Et sicut homo intellectu se ipsum aliasque res omnes ut veras cognoscere potest, ita voluntate se ipsum aliasque res omnes ut bonas appetere potest.

Scholion. Distingui solet obiectum formale alicuius facultatis et obiectum materiale. Obiectum formale sive ratio, sub qua et propter quam voluntas aliquid attingit, est ratio boni. Obiectum materiale est id omne, in quo obiectum formale reperitur. Quod non solum est id, quod per se subiectum volens perficit, sed etiam id, ex quo perfectio volentis oritur. Bonum illud, ex quo aliqua perfectio volentis oritur, complectitur etiam bonum alterius, velut Dei, amici, ceterorum hominum. Nam virtutis est agere secundum regulam rationis ab ipsis rerum essentiis determinatam [1].

924. **Dico 2°**: Voluntas non potest appetere nisi bonum, sive id verum est, sive apparens. Intellectus, etsi non modo ad verum, sed etiam ad falsum refertur, tamen pro obiecto directo verum dumtaxat habet, quia soli vero assentit vel illi rei, quae veritatis

[1] Palmieri, Anthropol. p. 564. Suarez, De an. l. 5, c. 2.

speciem habet; falsum e contrario dissentiendo reicit. Est extra controversiam, voluntatem simili ratione et ad bonum referri et ad malum: ad bonum amplectendo sive actu prosecutivo, ad malum reiciendo sive actu aversativo. Quaeritur, num voluntas actu saltem libero malum prosequi et amare possit sub ratione mali. sive quatenus malum sit, nulla bonitatis specie, qua moveatur. sibi proposita. Id nonnulli ex Nominalistis et Scotistis affirmavisse traduntur.

Nos id negandum esse censemus 1° ex consideratione naturae, 2° ex consideratione auctoris naturae, 3° ex fine naturae, 4° ex experientia [1].

1. Nulla facultas extra suum obiectum inclinari vel tendere potest. Atqui obiectum formale voluntatis nostrae non potest esse ratio communis boni et mali; i. e. natura nostra ad bonum et ad malum eodem modo inclinari non potest; secus inclinaremur hoc modo ad omne bonum et ad omne malum, id quod experientiae nostrae omnino contrarium est. Ergo obiectum formale prosecutionis non est nisi ratio boni; neque voluntate appetere sive prosequi possumus nisi ea obiecta, in quorum appetitione aliqua ratio boni fuerit apprehensa. Sicut igitur contra naturam intellectus est, ut assentiamur falso, ut falsum est, ita est contra naturam voluntatis, ut affectu prosecutivo appetamus malum, ut malum est.

2. Quum actu voluntatis elicito nihil velle possimus, nisi quod inclinationi naturali eius consentaneum sit (omnis enim appetitio elicita ex ordinatione naturae nascitur), iam si voluntatis actu elicito possemus velle malum, ut malum est, ordinatio sive inclinatio voluntati a Deo indita deberet esse ad malum, i. e. inordinatissima; nihil enim inordinatius esse potest quam velle malum propterea, quia malum est. Pugnantia autem dicit, qui id cum sapientia et bonitate divina componi posse dicit.

Vel Aquinatis verbis: Operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae et praesupponit eam. Et ideo oportet, ut omnis operatio animae procedat ex suppositione eius, quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei videlicet. Quapropter videmus animam ex parte intellectus non posse procedere ad intelligendum quidpiam nisi ex suppositione illorum, quorum cognitio est sibi innata. Et propterea assentire non potest alicui, quod istis principiis naturaliter cognitis contrarium sit. Et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Quum ex impressione causae primae (Dei)

[1] Cfr. Suarez, De an. l. 5, c. 2.

animae insit, ut bonum velit, et perfectum bonum tanquam finem ultimum appetat, fieri non potest, ut eius contrarium in appetitu illius exsistat. Et ideo nemo miseriam vel malum velle potest nisi per accidens. Quod contingit, quum appetit aliquod malum, quod apprehendit ut bonum [1].

3. Finis, ob quem Deus vel natura entibus appetitum tribuit, in entium perfectione cernitur. Natura enim intendere non potest, ut entia appetendo per se imperfectiora evadant. Necesse est igitur, ut omnis appetitus per se in ea dumtaxat feratur, quae enti conveniunt, i. e. quae ut enti bona exhibentur.

Deinde appetitus naturalis et appetitus sensitivus ex se semper in perfectionem entis tendunt. Atqui appetitus rationalis homini datus est ad appetendum modo perfectiore.

Praeterea voluntas humana est imitatio voluntatis divinae, eo modo, quo intellectus humanus imitatio est intellectus divini; sed voluntas divina appetere non potest nisi bonum.

Accedit, ut prima inclinatio naturalis et necessaria, in qua omnes aliae inclinationes formaliter vel virtualiter, explicite vel implicite continentur, sit inclinatio in beatitudinem. Sed nullo modo in hac inclinatione contineri potest ulla inclinatio, qua feratur homo in malum, ut malum est.

Quod extremum est, homo ex intentione finis medium eligere non potest, quatenus est consecutioni finis contrarium. Sed sicut medium consecutioni finis contrarium, consideratum ut contrarium se habet ad electionem, ita se habet malum ut malum ad intentionem.

4. Per experientiam scimus nos in iis omnibus, quae facimus, semper aliquam rationem boni quaerere. Constat quoque homines vel perditissimos mala non patrare nisi propter aliquod bonum, velut quum illatas sibi iniurias ulciscuntur, vel violentas sibi manus inferunt, vel malum faciunt, quia est contra Dei voluntatem. Is, qui ex sola malitia malum perpetrat, id facere potest, quia malum morale est; sed hoc malum intendit actu prosecutivo ut bonum utile vel ut medium, quo satisfaciat suo affectui, quam affectus quietationem apprehendit ut bonum delectabile.

925. **Dico 3°:** Omne bonum, quod appetitur, semper appetitur ut bonum, quod ipsi appetenti aliqua ratione conveniens est. Dicit Aquinas: „Obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur, quod apprehen-

[1] 4 dist. 49, q. 1, a. 3, q. 2.

datur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem." [1]

Bonum considerari potest aut secundum solum ordinem ontologicum sive secundum conceptum absolutum, ut est perfectio eius, in quo inest, sive secundum conceptum relativum, ut rem aliam, cui conveniens est, perficit. Hoc modo bonum permittimus esse obiectum approbationis vel admirationis, negamus tamen esse posse obiectum appetitionis proprie dictae. Aut considerari potest, ut ipsi appetenti conveniens est.

Dicitur autem bonum appetenti esse conveniens a) quia eum perficit sub aliqua ratione vel boni honesti naturalis vel boni honesti moralis vel boni delectabilis vel boni utilis; b) quia vel ipsum bonum vel saltem actus, quo illud volumus, est ex se decens et naturae appetentis consentaneum; c) quia obiectum appetitionis est aliquo modo unum cum appetente vel ad ipsum ordinem habet ratione amicitiae, propinquitatis, similitudinis.

Sicut cognitio est conditio, qua bonum applicatur, ita convenientia est conditio, ut bonum placeat et moveat.

Nobis in animo est, ut dicamus omne bonum, quod appetatur, appeti ratione convenientiae. Convenientia illa ad appetentem, etsi non ut motivum vel obiectum actum informare debeat, tamen est conditio, sine qua appetitio fieri non potest, simili modo, quo claritas veri conditio assensus certi esse solet. Itaque si non esset naturae humanae conveniens, ut Deum propter se ipsum amaremus, i. e. si actus, quo Deum ex solo motivo bonitatis suae et perfectionis increatae amamus, non apprehenderetur ut conveniens, sed ut prorsus quoad nos indifferens, eum actum non poneremus. Atque id probamus 1° ex natura appetitionis, 2° ex natura amoris, 3° ex experientia.

1. Bonum, quod est appetenti prorsus indifferens, eum ad actu appetendum movere non potest. Sed ut moveat, aliquam ad appetentem convenientiam habere debet. Ratio boni etsi hunc vel illum non respicit, tamen, ut ab hoc vel illo sit appetibilis, includit, ut sit bonum eius ipsius. Appetitus naturalis ad propriam perfectionem inclinat et ad ea, quae huic naturae sunt convenientia. Sed appetitus elicitus limites appetitus naturalis non excedit.

[1] Quaest. disp. q. 6 de malo a. un.

Vel sic: Etsi nulla appetitio fit propter se ipsam, vult tamen homo, quum actum ponit, non solum obiectum, sed etiam actum ipsum, i. e. vult ferri versus obiectum, atque voluntate istum actum elicere. Atqui nulla re, quae prorsus indifferens sit, voluntas ad id adduci potest. Ergo necesse est, ut non solum bonitas, sed etiam convenientia ipsius volitionis hic et nunc eliciendae aliquo modo apprehendatur.

2. Amor est quasi pondus quoddam, quo voluntas in obiectum velut in centrum tendit, in quo amans quiescat. Sed amans in bono quiescere non potest, in quo nulla respectu voluntatis deprehenditur convenientia.

3. Bonum, quod appetimus, aut nobismet ipsis aut aliis volumus. Si appetimus nobis, verum est, quod diximus. Si appetimus aliis, id fit, aut quia in actu appetendi aliquam rationem boni proprii invenimus, aut certe quia is, cui bonum istud appetimus, aliqua ratione ad nos pertinet. Nam aut creatura est aut creator. Si est creator, ei bonum volumus, quia est universale bonum rerum omnium, hinc etiam nostrum, et in eo includitur bonum ipsius amantis tanquam in fonte atque origine. Si vero est creatura, volumus illi bonum, vel quia amicus est vel quia propinquus vel quia homo, in quo bonitatem nostrae naturae consideramus. Quodsi est creatura irrationalis, ei bonum optamus, vel quia ad nos attinet, vel quia aliqualiter est nobis in natura similis [1].

926. **Dico 4°**: Bonum utile, ut utile est, voluntatem non movet, sed ratio appetendi voluntati in fine sita est (i. e. in bono honesto vel delectabili). Id ipsum docuerat S. Anselmus dicens: „Nihil vult voluntas nisi aut commoditatem aut rectitudinem. Quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem aut propter rectitudinem vult, et ad has, etiamsi fallatur, putat se referre, quod vult.“ [2] Voluntatem dicimus semper tendere in finem aut directe ut in „obiectum quod“ aut indirecte ut in „obiectum quo“ sive in rationem, propter quam medium eligit adhibendum.

Quod ut recte intelligatur, observandum est voluntatem certe versari in mediis eaque in se formaliter velle actu electionis, idque per se et non tantum per accidens. Itaque bonum utile, ut utile est, ex se ad obiectum terminativum voluntatis pertinet. Et illa quidem aptitudo vel efficacia sive utilitas medii ad finem

[1] Suarez, De an. l. 5, c. 2, n. 7.

[2] De concordia praesc. et lib. arbitrii c. 11.

est realis et obiectiva et a delectabilitate honestateque distincta. Et ad eundem finem unum medium alio potest esse efficacius atque utilius; quapropter etiam unum medium propter maiorem suam aptitudinem alteri praefertur. Aptitudo igitur medii ad finem formaliter a voluntate attingitur. Sed haec aptitudo medii est tantum ratio, ut propter finem appeti possit. Obiectum autem formale vel motivum sive ratio formalis appetitionis illud dicitur, propter quod medium appetitur vel eligitur.

Quod si in fine consideratur sola ratio termini, quae illa voce exprimitur „cuius gratia aliquid fit", iam illa, quae inter medium primum et finem ultimum interiacent, participare putanda sunt rationem finis. Quatenus appetuntur propter finem superiorem, sunt media; quatenus autem propter illa appetuntur media inferiora iisque subordinata, habent aliquo modo rationem finis. „Omnia intermedia, ut est apud Aquinatem, inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium." [1]

Atque id quod diximus, probamus 1° ex motivo voluntatis, 2° ex natura medii.

1. Illud voluntati est ratio operandi, quod eam ad operandum movet; atqui medium, ut medium est, ex se voluntatem movere ad se non potest, multoque minus vim habet propter se voluntatem movendi ad alia; sed solus finis ad se movet et ad media. Unde videmus sublato fine tolli amorem medii, etsi medium in se mutatum non sit.

Quod voluntatem movet, in eo, quum obtentum fuerit, voluntas quiescit: in medio autem, ut medium est (i. e. utile, non vero honestum vel delectabile), voluntas nullo modo sistit vel quiescit. Medium enim ex natura sua se habet ut via ad finem.

2. Quanquam virtus boni utilis insitam habet perfectionem sive bonitatem metaphysicam, tamen medium, ut medium est, non est appetenti conveniens neque rationem appetibilis habet nisi propter finem; et tamdiu et eatenus est volitum, quamdiu et quatenus finis intentus est.

927. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Id tantum dicere volumus, voluntatem humanam ferri posse utcunque in rem, in qua insit ratio boni. Haec autem ratio invenitur certe in iis rebus, quae mandatis Dei sive naturalibus sive positivis

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 2, n. 4.

iniunguntur. Quod autem dicere solent illa ab hominibus servari non posse, generatim quidem falsum est. Verum sane est iis mandatis, sive ad legem naturae sive ad officia religionis revelatae spectes, sine concursu et auxilio divino satisfieri non posse. De his vero auxiliis, quantum supernaturalia sunt, disputare non huius loci, sed theologorum est, concursus autem naturalis supponitur, quippe qui deficere nunquam potest. Sed etiamsi concederes mandata Dei non semper effectu impleri posse, nihil contra propositam doctrinam demonstraretur; nam ut voluntas dicatur ferri in bonum quodcunque, non est necessarium, ut id fiat amore effectivo, sed satis est, ut amore affectivo id appetatur; de qua distinctione infra (n. 933) plura dicuntur. Atque has res hoc loco claritatis gratia paucis indicamus; neque tamen ad hanc diversitatem statuendam in ipsa thesi attendimus.

(Ad 2.) Reapse fieri potest, ut homini appareat esse bonum id, quod in se malum sit. Nam fieri potest, ut id, quod homini sub respectu finis suae naturae est malum, sit ipsi bonum sub respectu aliquo secundario, velut delectationis sensilis. Fieri quoque potest, ut id, quod nobis minus malum esse putamus (velut amputationem membri), bonum esse iudicemus prae illo malo, quod maius esse opinemur.

(Ad 3.) Voluntas humana ex se omne bonum ab intellectu propositum appetere potest; semper tamen appetit, ut appetenti aliqua ratione conveniens est. Id quod supra (n. 925) satis explicavimus. „Verum" est obiectum intellectus, ea tamen conditione, ut intellectum illuminet; ita bonum est obiectum appetitus, ea tamen conditione, ut propter aliquam convenientiam placeat atque hoc modo fiat appetibile. Manifestum est autem nullum esse bonum, quod omni ratione convenientiae penitus careat.

928. *(Ad 4.)* „Natura hominis potest dupliciter considerari, uno modo in sua integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum sicut primo movente." „Usus quilibet quendam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod Intelligere et Velle motus quidam esse dicuntur; videmus autem in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. . . . Manifestum est autem . . . quod omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo, quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem. . . . Non solum a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cuiuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem." [1] „Sed in statu naturae integrae, quantum ad

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 109, a. 1.

sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia." [1]

(Ad 5.) „Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum, quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est, quia unicuique naturale est, quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse. . . . Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus." [2]

(Ad 6.) Ratio utilitatis id habet peculiare, ut non ratione sui moveat voluntatem, sed ratione finis, ad quem refertur.

(Ad 7.) Falluntur Ontologistae, quum docent primam nostram volitionem esse boni simpliciter, eamque volitionem esse principium subiectivum omnis nostrae volitionis; et ipsum bonum simpliciter sive Deum esse principium obiectivum eo, quod ipsum bonum propter se ipsum velimus et propter ipsum solum cetera velle possimus.

Alio loco (n. 803) probatum est systema Ontologismi respectu intellectus falsum esse. Sicut autem de intellectu, ita etiam de voluntate est arbitrandum. Quum bona creata prius intelligamus quam Deum, quumque ex conceptu boni et amabilis creati formemus conceptum bonitatis et amabilitatis increatae, iam manifestum est nos bona creata prius velle quam increata.

Deinde opinatio ista originem trahit ex confusione aut ipsius boni absoluti cum communissima ratione boni, aut appetitionis Dei ipsius in se considerati cum appetitione Dei virtuali dumtaxat et interpretativa in sua imagine et effectu considerati, aut appetitionis obiecti vere beantis cum appetitione beatitudinis communiter acceptae. Admodum enim differunt: velle sanitatem et velle medicinam, qua vere et qua sola sanitas restituatur. Fieri potest, ut velimus sanitatem, ignoremus tamen efficacem medicinam.

Ea vero, quae in hac re tangitur veritas, ab Aquinate est proposita, quantum satis est et requiritur [3]. Ex hac Aquinatis doctrina homo omnia, quae vult vel facit, propter beatitudinem sive ultimum finem abstracte conceptum implicite aliquo modo vult vel facit. Et quaecunque ab homine appetuntur vel fiunt, implicite ad ultimum finem sive supremam felicitatem abstracte acceptam referuntur, tum ex ipsa rei natura, tum interpretative. Nam in omni appetitu movet ratio quaedam ultimi finis universe et quasi confuse apprehensa, qua quis in cuiusvis rei appetitione malo carere cupit et bene feliciterque vivere.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 109, a. 2. [2] Ibid. a. 3.
[3] Ibid. q. 1, a. 6.

Neque tamen inde sequitur omnia, quae quis appetat vel faciat, appeti vel fieri proprie propter Deum sive alium finem ultimum particulatim apprehensum. Sed fieri possunt aliqua, quae ad eiusmodi finem nullo modo, neque actu neque virtualiter neque habitualiter neque interpretative neque ex natura ipsius rei, referantur. Neque opus est, ut homo deliberate operans omnia actu vel virtualiter vel habitualiter referat in finem ultimum universim sub sua propria et speciali ratione finis ultimi et summi boni supremaeque felicitatis conceptum.

SECTIO ALTERA.

De obiecto voluntatis, ut est natura.

929. **Appetitus naturalis.** Reperitur in natura rationali hominis appetitus naturalis, qui ipsi ab auctore naturae est inditus. Ad cuius evidentiam considerandum est semper prius salvari in posteriore. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cuiuscunque rei est essentia eius. Unde id, quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor: quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione secundum solum ordinem naturae in aliquid[1]. Quum autem homo sit natura intellectualis, in voluntate eius sit naturalis dilectio necesse est. Atque hic amor sive appetitus naturalis, quum nihil aliud sit, quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae, semper est rectus.

930. In hoc appetitu naturali cernis principium appetitus electivi, quia semper id, quod pertinet ad prius, habet rationem principii: unde quum natura sit primum, quod est in unoquoque, oportet, quod id, quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter, et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu. Sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 60, a. 1.

naturaliter. Unde voluntas tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, quum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quae est boni, quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.

Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis, quia cognitio intellectus fit, secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivae virtutis est secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud [1].

931. Obiectum appetitus naturalis. Se ipsum amat homo dilectione naturali et electiva. In ipsis rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id, quod est sibi bonum. Hoc modo etiam homo naturaliter appetit suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare se ipsum. Unde naturaliter homo diligit se ipsum, quatenus aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Quatenus vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, se ipsum amat dilectione electiva [2].

Etiam erga alios fertur homo dilectione naturali. Nam unumquodque diligit id, quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali, sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem, quod id, quod est unum cum aliquo genere vel specie, est unum per naturam; et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit, quod est secum unum secundum speciem, in quantum diligit suam speciem [3].

932. Etiam Deus ab unoquoque naturali dilectione diligitur, secundum quod Deus est universale bonum, a quo omne naturale bonum dependet.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 60, a. 2. [2] Ibid. a. 3. [3] Ibid. a. 4.

Et naturali quidem dilectione homo plus diligit Deum, quam se ipsum (Log. n. 630). Quae res facile apparet, quum quis in rebus naturalibus consideret, ad quid res naturaliter moveatur. Inclinatio enim naturalis in his, quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in se ipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his, quae naturaliter aguntur; quia unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi. Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius rei publicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus . . . quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione . . . homo plus et principalius diligat Deum, quam se ipsum. Alioquin, si naturaliter plus se ipsum diligeret quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa [1].

Dices 1°: Homo sibi ipsi est propinquior quam Deus; magis ergo se diligit ipsum quam Deum. — *Resp.:* „Ratio illa procedit in his, quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio exsistendi et bonitatis; in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis se ipsum quam alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis, quorum unum est tota ratio exsistendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum.“ [2]

Dices 2°: Homo naturaliter diligit Deum, quatenus est sibi bonus. Ergo magis diligit se ipsum. — *Resp.:* Si vocula ista „quatenus“ significet finem, falsum est, quod dicitur. Homo enim naturaliter non diligit Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero significet rationem amoris ex parte amantis, ita verum est, quod dicitur. Non enim homo natura sua ferretur ad amandum Deum, nisi quia unumquodque a bono dependet, quod est Deus [3].

Dices 3°: Omne agens primo naturaliter agit ad conservationem sui; primo ergo reflectitur in se ipsum. Non autem reflecteretur in se ipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in se ipsam. Non ergo videtur homo naturali dilectione diligere plus Deum quam se ipsum. — *Resp.:* „Natura reflectitur

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 60, a. 5. [2] Ibid. ad 1.
[3] Ibid. ad 2.

ad se ipsam, non solum quantum ad id, quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum unum individuum, sed etiam suam speciem; et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque ad id, quod est bonum universale simpliciter." [1]

933. Inter praecepta naturae primum et maximum est amoris Dei, quam ob rem amor Dei inter actus moraliter bonos praecipuus est. Deus autem, qui est auctor naturae bonorumque naturalium, diligi potest super omnia amore elicito tum benevolentiae propter se ipsum, quia in se bonus est, tum concupiscentiae, quia nobis bonus est et finem nostrum suprenum constituit. Qui uterque actus aut imperfectus esse potest, quum quis amat quidem Deum eiusque bonitatem neque tamen ideo paratus est ad omnia Dei praecepta servanda, atque se ipsum et omnia ad Deum referenda; aut potest esse perfectus, quum omnia reapse ad Deum referuntur et Deus omnibus praefertur, et voluntas parata est decreto absoluto res potius omnes relinquere quam Deum. Et hic quidem perfectus amor iterum aut solum affectivus est, aut simul affectivus et effectivus. Effectivus est amor, qui superatis difficultatibus et remotis impedimentis veram et actualem exsecutionem mandatorum Dei coniunctam habet. Affectivus ille est, qui in anima residet, attentione ad actualem mandatorum exsecutionem omissa.

Quaeritur:

sitne doctrina Aquinatis de obiecto voluntatis naturalis retinenda.

934. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur beatitudo non appeti ab omnibus hominibus. Nam nemo appetere potest, quod ignorat, sed multi nesciunt, quid sit beatitudo. Quidam enim posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animae, alii in rebus aliis.

(2.) Quum homo non sit perfecte beatus, quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quaerendum, non potest esse beatus. Sed ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae [1]. Sunt vero, qui opinentur fieri non posse, ut Deus per essentiam ab homine videatur. Quam ob rem hanc visionem non appetunt.

(3.) Beatus est, qui habet omnia, quae vult.

(4.) Deinde homo naturali appetitu non potest ferri magis in Deum quam in se ipsum. Nam nulla natura potest tendere supra se ipsam. Sed diligere aliquid plus quam se est tendere in aliquid supra se ipsum.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 60, a. 5 ad 3. [2] Ibid. 2, 1, q. 3, a. 8.

935. **Dico 1°**: Homo naturali necessitate vult suam beatitudinem. Beatitudo definiri solet: status omnium bonorum aggregatione perfectus: sive bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum.

Prob. 1° ex experientia. Beatitudo dupliciter considerari potest: primo secundum communem rationem beatitudinis, ut est bonum perfectum omni ex parte voluntati satisfaciens. Secundo secundum specialem rationem, i. e. in quo speciatim consistit beatitudo ex parte obiecti et operationis.

Per universalem autem experientiam constat omnes homines appetere beatitudinem saltem secundum communem eius rationem. Sed id, quod ab omnibus appetitur, necessario appetitur.

Praeterea per experientiam propriam et internam unicuique constat se naturali quadam necessitate appetere, ut sit beatus. Felicitatem nostram odisse non possumus. Neque infelicitatem velle possumus. Neque in rebus felicitatem nostram spectantibus indifferentes sumus. Neque unquam serio deliberamus, utrum felices esse velimus necne. Quibus ex omnibus apparet nos ex naturali necessitate velle beatitudinem.

Et initio quidem homo beatitudinem sive felicitatem suam non vult nisi generali quadam ratione, quatenus naturaliter vult malo carere et bene esse et bene vivere. Deinde pro evolutione cognitionis et perfectione voluntatis beatitudo ista magis magisque determinatur.

Prob. 2° ex indole beatitudinis. Beatitudo non exhibet nisi rationem boni solumque id, quod voluntati convenit sine ulla ratione non appetendi. Atqui quum intellectus voluntati nullam rationem mali, neque ullam rationem non appetendi, sed solum bonum idque perfectum exhibet, voluntas ex necessitate actum appetendi elicere debet. Nam nulla facultas extra suum obiectum ferri potest, nec circa obiectum suum purum indifferens esse potest.

Deinde beatitudo statum boni perfecti exhibet sive ultimam completamque perfectionem naturae rationalis. Perfectum autem alicuius bonum est illud, quod voluntati omni ex parte satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est nisi appetere id, ut voluntas satietur; id quod quilibet ex naturae necessitate desiderat.

Praeterea beatitudo est finis internus unicus naturae; sed ad unicum terminum naturae determinatio est naturalis.

Id tandem, quod alicui rei convenit tanquam principium reliquorum, quae ad ipsum spectant, id naturale et necessarium

illi est. Atqui finis ultimus sive beatitudo homini est principium, propter quod reliqua omnia appetuntur.

936. Corollaria. *Coroll. 1.* Quum intellectus a consideratione beatitudinis voluntate averti possit, manet libertas exercitii quoad eliciendum appetitionis actum. Quinimmo quia intellectus non proponit beatitudinem, ut nunc appetendam vel habendam et acquirendam, etiam dum intellectus de beatitudine cogitat, necessario in actum transire non videtur, qui efficax sit.

Coroll. 2. Ergo ex naturali necessitate appetimus ea omnia, sine quibus beatitudo vel omnino esse non potest vel sine quibus beatitudini complementum aliquod naturale deesset, velut Esse, Vivere, Intelligere, similia. Nostra enim beatitudo in complexu multorum bonorum consistit sive in plenitudine omnium, quae homini conveniunt, perfectionum. Quidquid igitur requiritur, ut homo in se perfectus exsistat, velut corpus, integritas membrorum, sanitas, potentiae omnes cum congruenti facilitate operationum coniuncta, delectatio denique et gaudium, quae in completa beatitudine includuntur, haec omnia et similia per se naturali necessitate appetuntur. Quam ob rem per se omnes volunt esse, vivere, intelligere, esse integri, sani, scientes, virtuosi, delectari.

Differunt tamen haec a beatitudine; quia beatitudo, quum ex conceptu suo intelligamus eam esse bonum perfectum et summum, non potest ullum malum habere neque ullum defectum annexum, neque in ordine suo ad ulteriorem finem referri. Sed Esse, Vivere, cetera, quamquam ex se sunt bona et appetibilia, tamen si extra statum beatitudinis spectentur, possunt habere malum annexum, velut tristitiam, dolores; hinc fieri potest, ut per accidens appetibilia non sint. Atque ita Esse in miseria vel in doloribus non est appetibile; et Non-esse et Non-vivere appetitur, non quatenus privat ipso Esse vel Vivere, sed quatenus est conditio ad tollendum malum; Carere enim malo bonum est.

Non esse integrum vel sanum in hac vita ad altius bonum ordinari possunt. Hinc potest homo carere velle integritate membrorum vel valetudine. Tamen illa omnia, si per se considerantur, naturaliter et cum necessitate amantur; quia per se sunt bona tantum; et voluntas ex natura sua ita comparata est, ut ea per se ipsi displicere non possint et quod consequens est, ut quum actu in illis versetur, hic actus necessario sit complacentiae et appetitionis.

Propterea in hac vita saepe evenit, ut illa omnia sint finis ultimus secundum quid. Hanc ob causam naturaliter aversamur et abicimus dolores et infirmitates, et appetimus sanitatem. Neque ut fugere velimus dolores, et sanitatem assequi, ullo consilio indigemus vel deliberatione. Contra, ut dolores patienter sustineamus et in infirmitate animo quiescamus, consilio et conatu opus est. Et quemadmodum Aristoteles dixit, ridiculum est quaerere, cur quis delectari velit; sic etiam ridiculum est quaerere, cur quis velit fugere tristia et dolorifera; sumus enim sic a natura comparati, ut delectabilia placeant, tristia displiceant.

937. **Dico 2°**: Naturali inclinatione et amore homo voluntate sua principalius et intensius fertur in Deum quam in se ipsum et propriam beatitudinem.

Prob. 1° ex natura voluntatis et boni. Unitate quidem naturae nihil homini magis est unum, quam ipse sibi. Unitate tamen affectus, quem bonum naturaliter in voluntate excitat, id, quod summe bonum est, debet ei esse coniunctius et inseparabilius quam ipse sibi. Nam voluntas universe est ad bonum ordinata, ita igitur intrinsecus constituta est, ut universalitas et plenitudo boni magis eam afficiat et rapiat et liget, quam boni quaecunque particula.

Prob. 2° ex destinatione humanae naturae. Quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, id magis et principalius inclinatur in id, cuius est, quam in se ipsum. Atqui creatura omnis ex natura sua secundum id, quod est, Dei est. Ergo creatura rationalis plus et principalius diligit Deum quam se ipsam.

Natura ex se est principium tendentiae in finem; debet ergo magis esse inclinata in finem primarium quam secundarium. Deinde Deus ita providet unicuique, secundum quod conditio eius requirit. Unde tendentibus in finem naturae imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio, ut tendat in finem. Ergo in quem finem Deus naturam aliquam principaliter destinat, in eundem etiam magis inclinat. Ergo pugnantia affirmat, qui dicit, a Deo eam inclinationem voluntati inditam esse, quae ipsius amori supra omnia adversetur.

Prob. 3° ex praecepto naturali. Praecepto naturali Deus supra omnem creaturam diligi debet. Ratio enim iudicat natura duce, summe bonum esse summe diligendum, ergo supra omnia et supra ipsum hominem. Praeceptum autem naturale supra naturalem dispositionem et inclinationem esse non potest; secus res impossibilis praeciperetur.

Deinde naturalis inclinatio voluntatis naturali inclinationi intellectus contraria esse non potest. Sed si voluntas naturaliter inclinaret ad diligendum se magis quam Deum, intellectui contraria esset.

Praeterea, si homo naturaliter plus se ipsum diligeret quam Deum, naturalis eius dilectio esset perversa et ad malum tendens idque ex ipsius Dei institutione.

938. **Dico 3°**: Bonum infinitum in se intuitive cognitum necessario diligitur. Etsi ex sola tantum revelatione Christiana scire possumus nos ad visionem Dei intuitivam per donum Dei supernaturale elevatos esse, possumus tamen ex principiis rationis intelligere, remota omni imperfectione ex cognitionis partibus, naturam voluntatis ita comparatam esse, ut bono divino necessario adhaereat. Et intelligitur quidem necessitas non solum specificationis, sed etiam necessitas exercitii.

Obloquuntur nobis hac in re ex Scotistis et Nominalistis multi, qui negant hanc necessitatem amoris et, quod consequens est, impeccabilitatis ex principiis internis demonstrari posse; sed eam rem constare tantum ex principiis externis i. e. ex divina providentia dicunt.

Prob. 1° ex appetitu beatitudinis. Homo beatitudinem non appetere non potest. Ergo quum intellectus maxima cum claritate exhibet bonum, in quo solo tota est beatitudo, eadem cum necessitate id appetitur.

Prob. 2° ex indole naturae. Voluntas est natura quaedam. Atqui unicuique naturae proprium est, ut ultimam et absolutissimam perfectionem suam repudiare non possit, sed eam perfecte sibi applicatam ex necessitate amplectatur in eaque quiescat.

Deinde in summo illo bono tota ratio atque amplitudo obiecti voluntatis perfecte continetur. Ergo sicut voluntas non potest recedere a tota ratione sui obiecti, fugere bonum ut bonum et velle miseriam ut miseriam, ita neque a summo illo bono recedere potest.

Praeterea potentia omnis est naturaliter determinata ad suum obiectum, quum id purum sine ullo defectu totam potentiae capacitatem aequans et complens offertur. Atqui perfecta cognitione Dei voluntati huiusmodi obiectum offertur.

Et confirmatur id, quod dicimus ex consideratione libertatis (de qua mox plura). Libertas voluntatis sequitur indifferentiam iudicii. Atqui in perfecta Dei cognitione indifferentia iudicii nulla

est. Intellectus ibi rationem declinandi vel non amandi proponere non potest, quia nulla est ibi ratio mali vel defectus, neque in ipso obiecto, neque in exhibitione obiecti. Voluntas impletur tota et totaliter estque ad Deum facta. Ergo non potest esse libera.

939. **Dico 4°**: Quamquam voluntas naturali sua dispositione magis fertur in Deum quam in proprium bonum propriamque beatitudinem, et bonitas divina intuitive cognita necessario diligitur: in praesenti tamen vita Deus libere diligitur libertate non solum exercitii, sed etiam specificationis. Id quum per experientiam constet, facili etiam negotio intelligitur. Nam ad actum elicitum appetitus naturalis et propensio innata non est satis, multaque impedire possunt, ne voluntas in actum transeat. Possumus enim de Deo non cogitare, quum praesertim res huius mundi cogitationes nostras ad se trahant et per imaginationem firmius teneant quam res unice spirituales.

Deinde quum Deum cogitamus, ut in praesenti vita a nobis obscure cognoscitur, non reddimur beati neque removentur a nobis omnia mala et difficilia, neque explentur omnes facultates nostrae, praesertim sensitivae. Quinimmo cogitatio diutina et amor rationalis in re tam spirituali et a sensu remota ut plurimum cum aliqua difficultate coniuncta sunt. Solus igitur Deus in se spectatus in hac terrestri vita non est satis. Et praeter ipsum multa nobis grata et delectabilia sunt.

Praeterea appetitus sensitivus ex natura sua ad sensibilia propendet, praesertim quum cupiditate et passione affectus est: obscuram igitur nostram Dei cognitionem reddit obscuriorem; et toto suo pondere voluntatem nostram infirmam ad sensibilia trahit.

Denique ipsa voluntas honorem mundanum contra Deum quaerere potest. Potest quoque peccare ex ipsa superbia et malitia. Ergo etiam, quum de Deo actu cogitamus, in diligendo Deo liberi sumus.

940. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Quamvis voluntas ex naturali inclinatione in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem, quae ex parte obiecti sit haec vel illa, id non ex inclinatione naturae est, sed per discretionem rationis, quae in hoc vel illo summum hominis bonum situm esse aestimat. Atque ita quandocunque aliquis beatitudinem

appetit, coniungitur appetitus naturalis et rationalis. Et ex parte appetitus rationalis semper est ibi rectitudo [1].

Coroll. 2. Homo volendo id, quod naturaliter vult, quodammodo mercede dignus est, quodammodo non. Homini enim inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, videlicet, ut appetat naturaliter, ut sit completus in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, in virtutibus, an in scientia, vel in delectabilibus et huiusmodi aliis, id ei a natura determinatum non est. Quum igitur ex sese apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo revera sua beatitudo consistit, in magna laude ponendus et praemio dignus est; non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit aliquid speciale ut suam beatitudinem, in quo secundum rei veritatem sua beatitudo exsistit. Si quis vero per rationem erroneam abducatur, ut appetat aliquid speciale ut beatitudinem suam, in quo tamen secundum rei veritatem beatitudo non consistit, velut delectationes corporales, hic, graviter qui vituperetur, est dignus, non quia beatitudinem appetit, sed quia contra ordinem id ut beatitudinem appetit, in quo beatitudo non est [2].

941. Respondenda. *(Ad 1.)* Norunt omnes, quid sit beatitudo secundum communem rationem, quamvis non omnes sciant, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat [3].

(Ad 2.) Beatitudo considerari potest sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis; et sic voluntas naturaliter et ex necessitate in illam tendit. Potest etiam considerari secundum alias speciales rationes, vel ex parte ipsius rationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti; et hoc modo voluntas non ex necessitate tendit in ipsam [4].

(Ad 3.) „Beatus est, qui habet omnia, quae vult." Hanc beatitudinis definitionem distinguere oportet. Si intelligatur simpliciter de omnibus, quae homo vult naturali appetitu, bona est definitio; nam nihil satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his, quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam, quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, quatenus huiusmodi habita impediunt hominem, ne habeat, quaecunque vult naturaliter. Quapropter ad definitionem istam additum est: „et nihil male vult".

(Ad 4.) Quum quis dicit nullam naturam posse supra se ipsam, id non est intelligendum, eam non posse ferri in aliquod obiectum, quod sit supra se.

---

[1] S. Thomas, 4 dist. 49, q. 1, a. 1, q. 3.
[2] Id. Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 7.
[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 5, a. 8. [4] Ibid. ad 2.

Manifestum est enim intellectum naturali cognitione posse aliqua cognoscere, quae sunt supra se. Sed id intelligendum est naturam non posse ferri in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia. Hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae; non solum rationali, sed etiam irrationali et inanimae, secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest. Bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus [1].

Disputatio tertia.

De actu voluntatis.

942. Notio. Actus voluntatis, quem volitionem vocare solent, definiri potest, ut sit actus, quem anima elicit sive producit scienter et secundum inclinationem suam. Volitionem docent esse accidens reale. Huius accidentis productio est accidens modale. Quod si actus appetitivus producitur ab anima vel sine advertentia vel per vim et violentiam, non est volitio vi huius vocis propria. Voluntaria dicitur aliqua actio dupliciter: „uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut Ambulare vel Loqui, alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum Velle“ [2].

Primo dicemus de ipso actu voluntatis generatim, deinde de iis, quae voluntatem movent, tertio de actibus a voluntate elicitis, quarto de actibus a voluntate imperatis.

SECTIO PRIMA.

De ipso actu voluntatis generatim.

943. Actu voluntatis producitur aliquis terminus internus. Necesse est dicere non solum ab intellectu, sed etiam a voluntate procedere aliquid per modum operati et producti. Ad cuius evidentiam sciendum, quum omnis processio sit secundum aliquam actionem: sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem, quae manet in ipso agente, attendi processionem quandam ad intra, et per consequens aliquid ad intra productum et operatum. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet Intelligere, manet in intelligente. Quicunque enim intelligit, ex hoc ipso, quod

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 109, a. 3.
[2] Ibid. 2, 1, q. 1, a. 1 ad 2.

intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens: quam conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis sive mentis.

Similiter ergo in voluntate ex hoc, quod aliquis rem aliquam amat, producitur aliquid: et quoniam voluntas natura sua fertur ad res, ut in se sunt, sicut intellectus fertur ad res, ut sunt in ipso, ab actu voluntatis proveniet aliquid per modum inclinationis et impressionis rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente: ita quum aliquis se ipsum intelligit et amat, est in se ipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante; - nisi quod ex parte intellectus sunt vocabula inventa, tum ad significandam operationem ipsam sive respectum intelligentis ad rem intellectam (ut patet in hoc, quod dico Intelligere), tum rem ipsam operatam et terminum productum ipsumque processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum Dicere et verbum; — ex parte autem voluntatis praeter Diligere et Amare, quae important operationem voluntatis sive habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc, quod amat, ad suum principium, aut e converso; et ideo propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis: sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam vel sapientiam genitam [1].

Et manifeste apparet actum voluntatis esse realiter distinctum a termino per illum producto. Quum enim dupliciter possit sumi talis terminus, puta amor, vel ut dicit operationem voluntatis sive actum amoris, vel ut dicit quid procedens et productum per talem actum; si priore modo sumatur, nihil aliud est amor sive Amare, quam habitudo amantis ad amatum, sicut similiter Intelligere nihil est aliud quam habitudo intelligentis ad intellectum. Et ratio huius est, quia quotiescunque actio non est coniuncta cum motu physico, non est actio nisi relatio. Si autem sumatur posteriore modo, non est relatio, sed aliquid dicens relationem, puta qualitas quaedam, quae tamdiu manet, quamdiu manet operatio, ut in simili dictum est de verbo mentis; qualitas autem

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 27, a. 1; q. 37, a. 1.

distinguitur realiter a relatione. Unde manifestum est terminum intrinsecus productum per actum voluntatis realiter ab illo distingui [1].

Terminus intrinsecus actu voluntatis productus non est immediatum obiectum ipsius. Cuius ratio manifeste patet ex natura diversa voluntatis et intellectus. Quia enim hic tendit in obiectum, ut est in ipso, ideo in intellectu est species aliqua, quae est similitudo obiecti, in qua tanquam in imagine obiectum intelligit, eiusque actus perficitur, secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus. Unde etiam est, quod ex rebus intelligibilibus non inficitur, sed magis perficitur. Contra vero appetitus, quia ex natura sua tendit in obiectum extra, ut in se est, eiusque actus nihil aliud est quam inclinatio in obiectum: per actum voluntatis non producitur ulla similitudo, sed tantum quaedam inclinatio ad rem ad extra, per quam fertur in rem amatam, ex qua etiam inficitur. Et quia talis inclinatio non est similitudo rei amatae, sed unio et copula quaedam cum amato, non potest esse obiectum voluntatis, sed est id, per quod voluntas inclinatur et impellitur in obiectum [2].

944. Actus voluntatis, a qua causa efficiatur. Actus voluntatis producitur a voluntate et a cognitione obiecti tanquam a duobus agentibus partialibus. Quod dupliciter potest esse manifestum: Primo ex diversitate volitionum. Sicut enim visio albi et visio nigri sunt actiones diversae secundum numerum et secundum modum, ita et dilectio Dei et dilectio proximi. Diversitas autem visionum praedictarum procedit ab obiecto et non a potentia visiva; ergo similiter diversitas volitionum et dilectionum debet ab alio quam ab ipsa voluntate derivari; quod non potest esse nisi obiecti cognitio [3]. Secundo ex ratione volitionis talis. Non enim minus eget voluntas moveri ad exercitium actus voluntatis quam ad determinationem actus. In tantum enim aliquid indiget moveri ab alio, in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum: et hoc est Moveri. Dupliciter autem voluntas invenitur esse in potentia ad diversa:

[1] S. Thomas, S. theol. 1a, q. 37, a. 1; Quaest. disp. q. 4 de verit. a. 2 ad 7; q. 11 de pot. a. 2 ad 11.

[2] Id. S. theol. 1, q. 27, a. 1; q. 37, a. 1; Quaest. disp. q. 10 de pot. a. 2 ad 11; q. 4 de verit. a. 2 ad 7.

[3] Alam., Phil. nat. de anima q. 105, a. 1.

uno modo quantum ad Agere et Non-agere, alio modo quantum ad Agere hoc vel illud: sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque nigrum. Quum ergo voluntas egeat movente quantum ad duo, puta quantum ad exercitium vel usum actus et quantum ad determinationem actus, quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens quandoque non agens; aliud autem ex parte obiecti — sicut ad primum ipsa voluntas se movet effective (per hoc enim, quod vult finem, se movet ad volendum media), ita ad secundum movebitur ab obiecto apprehenso. Sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum [1]. Et movetur quidem voluntas intellectu practico. Sicut enim imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis [2].

945. Quae in voluntate necessitas. Voluntas necessitate coactionis agi non potest; potest autem aliquid velle necessitate finis sive suppositionis; naturali vero necessitate vult beatitudinem. Necessitas dicitur multipliciter. Necesse enim est, quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco sive materiali, sicut quum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut quum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui, quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine vel agente: fine quidem, sicut quum aliquis non potest sine hoc consequi aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam utilitas dicitur: ex agente autem hoc alicui convenit, sicut quum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non possit contrarium agere; et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 9, a. 1. [2] Ibid. ad 2.

est inclinatio quaedam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est, ut aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est, ut aliquid simul sit coactum sive violentum et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate, ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimmo necesse est, ut sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis. Oportet enim, ut illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili [1].

Enucleatius hoc modo: Duplex est necessitas, necessitas coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum ex necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. Ad cuius evidentiam sciendum est in rebus ordinatis oportere primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed etiam id, quod ei competit secundum rationem primi: sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei convenit secundum propriam differentiam, quae est rationale; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus, quod quum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscuiusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cuius est organum proprium, sed etiam proprietas tactus; sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, quantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus.

Natura autem et voluntas hoc modo ordinatae sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit: quia omne, quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit, in quantum voluntas est.

Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appeti-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 82, a. 1.

bile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum.

In appetibilibus autem finis est principium et fundamentum eorum, quae sunt ad finem, quum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo id, quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus ut beatitudo, et ea, quae in ipsa includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.

Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est, quod ad illum volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio. Violentum autem est, cuius principium est extra nil conferente vim passo, sicut, si lapis sursum proiciatur, quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc modum inclinatur. Sed quum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere, ut voluntas aliquid velit, et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere, ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit [1].

946. Voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult. Sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 5.

necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo voluntatem non ex necessitate velle, quaecunque vult[1].

Enucleatius alio loco: Ex hoc aliquid dicitur necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, quum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur. Et quia omne mobile reducitur ad immobile et indeterminatum ad determinatum sicut ad principium, ideo oportet, ut id, ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea, ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium: videlicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis in finem.

Primo quidem respectu obiecti est indeterminata voluntas quantum ad ea, quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum; et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea, quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita appetere et ea, quae sunt ad finem, ita ut nihil sit in iis accipere, quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum, quae sunt ad finem. Unde respectu horum est in potestate eius appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo, quum voluerit, vel non uti: potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet vel non exire; quod in rebus naturalibus non contingit. Hoc autem exinde contingit, quia res inanimatae non sunt motae a se ipsis, sed ab aliis; unde non est in iis moveri vel non moveri; res vero animatae moventur a se ipsis; et inde est, quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio, indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, quatenus voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum: et haec indeterminatio ex duobus contingit: ex indeterminatione circa obiectum in his, quae sunt ad finem; et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta: sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis, vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi, ut aliquis inordinate appeteret aliquid, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem, quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quandam

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 82, a. 2.

Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum [illegible] appetere.

[illegible] autem voluntas dicatur libera, quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: videlicet, quantum ad actum, quatenus potest velle aut non velle, et quantum ad obiectum, quatenus potest velle hoc vel illud et eius oppositum, et quantum ad ordinem finis, quatenus potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum, quae sunt ad finem, et non ipsius finis: et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium autem non est respectu omnium obiectorum, sed quorundam, eorum scilicet quae sunt ad finem: nec respectu cuiuslibet status naturae, sed illius tantum, in quo natura deficere potest. Nam, ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum[1].

947. **Intellectus movet voluntatem, et voluntas movet intellectum.** Aliquid dicitur movere dupliciter: Uno modo per modum finis, sicut dicitur finis movere efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum, et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires.

Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias, quae respiciunt fines particulares. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris et intellectus ad cognitionem veri.

Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur[2].

Enucleatius hoc modo: Intellectus movet voluntatem per modum, quo finis movere dicitur, quantum scilicet praeconcipit rationem finis et eam voluntati proponit. Sed Movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res, secundum quod in se ipsis sunt: intellectus autem comparatur ad res, secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et Moveri convenit rebus secundum Esse proprium, quo in se ipsis subsistunt et non, secundum quod sunt in anima per modum intentionis: *calor* enim in anima non calefacit, sed in igne. Et

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 6. Cfr. q. 6 de malo a. un.
[2] Id. S. theol. 1, q. 82, a. 4.

sic comparatio voluntatis ad res est, secundum quod competit iis motus, non autem comparatio intellectus. Et praeterea, actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus: inclinatio autem est dispositio moventis, secundum quod efficiens movet. Unde patet, quod voluntas habet Movere per modum causae agentis et non intellectus.

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc, quod immateriales sunt, competit, quod reflectantur supra se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Quum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus, quum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, quum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam, quibus convenit motus et operatio, et unamquamque inclinat in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires[1].

Dices: Intellectus est altior voluntate; ergo voluntas nullo modo movere potest intellectum. — *Resp.:* Intellectus duplici ratione considerari potest. Primo, quatenus apprehendit ens et verum universale; alio modo quatenus est res quaedam et particularis potentia, quae determinatum actum habet. Consimiliter voluntas duplici modo considerari potest. Uno modo secundum communitatem obiecti sui, quatenus videlicet appetit bonum commune; altero modo, quatenus est determinata quaedam animae potentia, quae determinatum actum habet. Si intellectus et voluntas comparentur secundum communitatem obiectorum utriusque, intellectus est voluntate nobilior. Si intellectus concipiatur secundum communitatem sui obiecti, voluntas vero ut determinata potentia, iterum intellectus est voluntate nobilior; atque ita intellectus voluntatem intelligit et actum eius et obiectum ipsius. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem, ut est res quaedam et specialis potentia, hoc modo intellectus sub communi ratione boni continetur velut quoddam speciale bonum. Et sic voluntas intellectu praestantior est, atque ipsum movere potest[2].

948. Intellectus ex natura sua est potentia altior quam voluntas. Eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum se ipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam ob-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 12.

[2] Id. S. theol. 1, q. 82, a. 4 ad 1.

iectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Quum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur secundum se et simpliciter intellectum esse altiorem et nobiliorem voluntate.

Accedit, quod intellectus nobiliorem movendi modum habet quam voluntas. Intellectus enim a voluntate movetur quoad exercitium et per applicationem; movet autem voluntatem quoad specificationem per illustrationem et directionem.

Deinde intellectus nobiliore modo obiectum suum respicit quam voluntas. Perfectius est enim habere in se et ad se trahere perfectionem alicuius rei, quam trahi ad illam. Intellectus intelligendo trahit res ad se; voluntas autem trahitur ad res, unde amor dicitur pondus et inclinatio in rem.

Praeterea sub aliquo respectu voluntas intellectum sequitur tanquam secundaria animae proprietas. Est enim inclinatio ad bonum intellectu apprehensum et propositum [1].

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet, quod obiectum voluntatis in altiore re invenitur quam obiectum intellectus, sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, quantum res aliqua, cuius est sonus, nobilior est aliqua re, cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, ut in se est. Et ideo bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas [2].

Accedit, ut actus voluntatis hominem efficiant bonum aut malum. Actus perfectissimus voluntatis, videlicet amor Dei, in

[1] Goudin, Phil. tom. 3, q. 4, a. 2.

[2] S. Thomas, S. theol, 1, q. 82, a. 3. Cfr. Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 11.

genere moris est perfectior actu perfectissimo intellectus, videlicet visione Dei.

Deinde „intellectus si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat“ [1].

949. Concupiscibilis et irascibilis in voluntate non insunt. Nam potentia, quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia *visus* respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia, quae esset albi, quatenus est album et non quatenus est coloratum, diversificaretur a potentia, quae esset nigri, quatenus est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi (n. 645). Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, quantum est delectabile secundum sensum et conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius, quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni: et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Quum actus appetitivarum partium praesupponat actus apprehensivarum, etiam distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivae inferiores distinguuntur: una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia, quantum ad eorum naturas, respectu quorum inferiores vires distinguuntur. . . . Et similiter est de appetitivis, quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores, respectu inferiorum appetibilium distinguantur. Cuius ratio ex utraque parte est, quod vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 5 ad 3.

habent obiecta particularia; multa autem conveniunt per se particularibus, quae se habent per accidens ad universale: et ideo quum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa, quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae, sed superior potentia manet indivisa. Sicut patet, quod obiectum intellectus est, „quod quid est“: unde obiectum intellectus se extendit ad omnia, quae habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quae rationem quidditatis non diversificant. Sed quum obiectum sensus sit corpus, quod ex natura sua movet organum, secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus; et similiter est de parte appetitiva. Nam obiectum appetitus superioris est bonum absolute; sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eandem rationem sunt convenientia animali. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur obiectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocunque modo.

Sciendum tamen est, quod, sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem, circa quae sensus operantur, sed altiore modo; quum cognoscat universaliter et immaterialiter, quod sensus materialiter et particulariter cognoscit: ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus quamvis altiore modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur: appetitus autem superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes appetitus superioris sortiuntur interdum nomina passionum: sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili dicitur amor. Et eadem ratione ipsa voluntas, quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quandam similitudinem; nec tamen ita, quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili [1].

Sunt, qui rem, de qua agitur, ex experientia probare velint. Ita Toletus: „Deprehendimus, inquit, quod, qui potest unum actum voluntatis exercere, potest etiam alterum et omnes actus voluntatis et circa omnia obiecta cognita; et qui unum non potest, nec alios potest. Et ideo unam potentiam voluntatem

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 3. Cfr. S. theol. 1, q. 82, a. 5.

esse merito dicimus, et omnes actus illos ad unam spectare voluntatem. At in appetitu sensitivo non ita est, quod videmus in homine ipso, aliquando ex morbo vel alia causa aliquem ad iram esse propensissimum et irasci, vel contra irasci omnino non posse, bene tamen concupiscere et contra." [1]

SECTIO SECUNDA.

De voluntatem moventibus.

950. Cur hac de re exoriatur quaestio. Nemini dubium esse potest, quin voluntas non semper sine interruptione actu exerceatur. Sed saepenumero voluntas de potentia in actum transit, atque id velle incipit, quod ante non volebat. Hinc orta est quaestio, utrum voluntas sibi ipsi satis sit, ut sola incipiat actus suos et nunc velit hoc, nunc velit illud, an ab alio moveri debeat et cuius generis sit haec motio. De duplici causarum genere hoc loco disputare solent, quibus voluntas ad actum moveatur, ex quibus aliae impellere putantur simpliciter ad agendum, aliae ad agendum hoc vel illud. Ad exercitium actus dicitur voluntas praecipue moveri a Deo et a se ipsa; ad actus specifice sumptos praecipue ab obiecto, ab intellectu, ab appetitu sensitivo. De his igitur rebus singulatim videndum est. Praeterea etiam investigandum, quid natura agat in negotio volitionis.

951. Motio ex parte naturae. Movetur voluntas a natura in bonum et finem ultimum et universe in omnia, quae volenti secundum naturam suam conveniunt. Natura dicitur multipliciter. Quandoque dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus, et talis natura est vel materia vel forma materialis. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est, quod per se inest rei.

In omnibus autem ea, quae non per se insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est, ut hoc modo accipiendo naturam semper principium in his, quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc

[1] In Aristot. De an. l. 3, c. 11, q. 27.

modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa, quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et Esse et Vivere et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona [1].

Dices 1°: Agens naturaliter dividitur contra agens voluntarium. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur. — *Resp.:* Voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam. Quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum, qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est, ut modus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriore. Est enim prius in unaquaque re ipsum Esse, quod est per naturam, quam Velle, quod est per voluntatem; et inde est, quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Dices 2°: Id, quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati. — *Resp.:* In rebus naturalibus id, quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia: motus autem est actus exsistentis in potentia. Et ideo illa, quae pertinent ad motum in rebus naturalibus, non semper insunt. Et similiter non oportet, ut voluntas, quae de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

Dices 3°: Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult. — *Resp.:* Semper naturae respondet unum proportionatum naturae; naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturae in specie acceptae respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Quum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum vel ens, vel quidquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur [2].

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 10, a. 1.

[2] Cfr. id. S. theol. 1, q. 42, a. 2; Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 5 et 9; q. 18 de malo a. 4 ad 5.

952. **Volitio quoad specificationem suam est ex motione intellectus.** Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri[1].

In tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu; et hoc est Movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad Agere vel Non-agere; alio modo quantum ad Agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt, et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente, quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et quum omne agens agat propter finem, principium huius motionis est ex fine. Et inde est, quod ars, ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem, ad quam pertinet id, quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivae. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, quum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 9, a. 1 ad 3.

calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum [1].

953. Motio ex parte obiecti. A nullo obiecto movetur voluntas ex necessitate, quantum ad exercitium actus: quantum autem ad specificationem, ab illo solo obiecto movetur, quod ipsi tanquam bonum absolute proponitur. Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim quis de quocunque obiecto non cogitare, et, quod est consequens, neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto consideranda est ratio, qua obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis; unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi quis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur visui aliquid, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum

[1] S. Thomas l. c. in corp. art.

hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes [1].

954. Motio ex parte appetitus sensitivi. Etiam ab appetitu sensitivo volitio ex parte obiecti mota esse potest. Nam id, quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius, quod proponitur, et eius, cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod *gustus* diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.

Manifestum est autem secundum passionem appetitus sensitivi immutari hominem ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem exsistenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto; et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

Dices 1°: Movens et agens est praestantius patiente. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus, sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem. — *Resp.:* Nihil prohibet id, quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum, in quo passio dominatur, quatenus subiacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

Dices 2°: Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensus apprehensionem. — *Resp.:* Actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso, quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc, quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Dices 3°: Movens non movetur ab eo, quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obœdit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem. — *Resp.:* Ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino, sed principatu regali sive politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab iis moveri [2].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 10, a. 2.

[2] Ibid. 2, 1, q. 9, a. 2. Cfr. Quaest. disp. q. 5 de verit. a. 10 et q. 22, a. 6 ad 3 et 6.

955. Ab appetitu sensitivo non movetur voluntas cum necessitate. Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab obiecto, quatenus videlicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem exsistens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic, ut totaliter ratio ligetur, ita ut homo usum rationis non habeat; sicut contingit in his, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem. Huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

Quantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem. Etsi voluntas impedire non potest, ne motus concupiscentiae insurgat, tamen potest voluntas non velle concupiscere vel concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

Quum igitur in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subicitur rationi, sicut contingit in virtuosis: vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem [1].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 10, a. 3. Cfr. Quaest. disp. q. 6 de malo art. un.

956. Motio voluntatis a se ipsa. Potest voluntas, quum velit finem et bonum, etiam se ipsam movere ad volendum ea, quae ad finem sunt. Non quidem eodem modo movetur voluntas ab intellectu et a se ipsa; nam ab intellectu movetur secundum rationem obiecti; a se ipsa vero, quantum ad exercitium actus secundum rationem finis. Ad voluntatem pertinet movere alias potentias ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem intellectum per hoc, quod cognoscit principium, reducere se ipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet se ipsum; et similiter voluntas per hoc, quod vult finem, movet se ipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem [1].

Ex dictis apparet voluntatem non secundum idem movere atque moveri. Sed quatenus actu vult finem, reducit se ex potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem. Movet voluntas non ut potentia, sed ut actus. Neque eodem modo moveri diximus voluntatem ab intellectu et a se ipsa. Ab intellectu movetur secundum rationem obiecti; a se ipsa vero quoad exercitium actus secundum rationem finis [2]. Intellectus determinatur a suo obiecto; sed pro voluntate „determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur“ [3]. „Potentia enim voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.“ [4]

Atque hac se ipsum movendi facultate praecipua libertas, quae creaturae rationali est propria, constituitur. Etiam beluae „possunt agere vel non agere unum et idem“ [5]: „ex apprehensione aliquid appetunt, sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari non subiacet dispositioni eorum“ [6]. „Natura rationalis habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa.“ [7]

Et voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae (i. e. causalitatis divinae, secundum quod

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 9, a. 3. Cfr. Quaest. disp. q. 3 de malo a. 3; q. 6, a. 4; q. 22 de verit. a. 9.

[2] S. theol. ibid. ad 3.

[3] Id. 2 dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3.

[4] Ibid. 39, q. 1, a. sol.

[5] Id. Quaest. disp. q. 24, a. 2.

[6] Ibid. q. 23, a. 1.

[7] Ibid. q. 22, a. 4.

ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni), sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis [1]. Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum sui operis determinatio pertineret [2].

Dices: Ut voluntas moveat se ipsam, aliquam habere debet supra se ipsam reflexionem; hanc vero non habet. — *Resp.:* Eam habet reflexionem, quae ad se movendum est necessaria. S. Augustinus Evodio dicenti: „Illud me movet, quoniam de libera voluntate quaestio est, et videmus ipsam bene uti ceteris vel non bene, quomodo et ipsa inter illa, quibus utimur, numeranda sit", respondit: „Quomodo omnia, quae ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus, et tamen etiam ipsa ratio inter illa numeratur, quae ratione cognoscimus. An oblitus es, quum quaereremus, quae ratione cognoscantur, confessum te fuisse, etiam rationem ratione cognosci? Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodammodo se ipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris; sicut se ipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera. Nam et memoria non solum cetera omnia, quae meminimus, comprehendit, sed etiam, quod non obliviscimur, nos habere memoriam, ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quae non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et cetera et ipsam per ipsam meminimus." [3]

957. Motio ab aliquo exteriore principio. Quoad primum actus principium voluntas a se ipsa mota esse non potest, sed mota esse debet ab exteriore principio. Est quidem de ratione voluntarii, quod principium eius sit intra: sed non oportet hoc principium intrinsecum esse primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam [4].

Secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est eam moveri posse ab aliquo exteriore. Sed eo modo, quo movetur, quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriore moveri. Omne enim, quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, quum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, ut ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem ipsa

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 7, ad 13.
[2] Id. 2 dist. 28, q. 1, a. 1. [3] De libero arbitrio l. 2, c. 10, n. 5.
[4] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 10, a. 4 ad 1.

movet se ipsam, quantum per hoc, quod vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Quum enim quis vult *sanari*, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, ut inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret se ipsam ad volendum, opportuisset, ut mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis [1].

958. Motio a re corporea. A re quaquiam corporea voluntas moveri non potest nisi indirecte. Erant inter veteres, qui dicerent voluntatem humanam moveri a corporibus caelestibus. Contra hos Aquinas: Eo modo, inquit, quo voluntas movetur ab exteriore obiecto, manifestum est voluntatem posse moveri a corporibus caelestibus, quantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subiacent motibus caelestium corporum.

Sed eo modo, quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus ab aliquo exteriore agente, adhuc quidam posuerunt corpora caelestia directe in voluntatem humanam imprimere.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur, ut voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem nullum corpus agere posse in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quaecunque res corporales. Unde impossibile est corpus caeleste imprimere directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, recitans opinionem dicentium „talem esse voluntatem in hominibus, qualem in diem inducat pater deorum virorumque“, scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligitur, attribuit iis, qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, quum sint actus organorum corporalium, per accidens

[1] S. Thomas, S. theol. l. c. in corp. art. Cfr. ibid. 2, 1, q. 17, a. 5 ad 2; q. 80, a. 1; 1, q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; Summa c. gent. l. 3, c. 88 et 89.

moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus, quorum sunt actus.

Sed quia appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem, quantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit[1].

959. Deus, quum sit omnium rerum finis ultimus et motor primus, movet etiam voluntatem. Sicut intellectus movetur ab obiecto et ab eo, qui dedit virtutem intelligendi, ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo, qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri, sicut ab obiecto, a quocunque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquid mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet ut obiectum. Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius, qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando[2].

A Deo igitur voluntas moveri potest atque moveri debet. Atque necesse est, ut omnes res creatae a Deo moveantur[3]. Aquinas explicat hoc modo: Actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi, et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quantum

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 10, a. 5. Cfr. ibid. 1, q. 115, a. 3 et 4; 2, 2, q. 95, a. 5. 6 et 7; Summa c. gent. l. 3, c. 84—93. Quaest. disp. q. 5 de verit. a. 9 et 10.

[2] Id. S. theol. 1, q. 105, a. 4.

[3] Id sescentis locis docet Aquinas. Cfr. S. theol. 1, q. 2, a. 3; q. 105, a. 5; 2, 1, q. 105, a. 5; q. 109, a. 1; Summa c. gent. 3, c. 17. 66 et 67.

causat et conservat virtutem naturalem in Esse. Etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur, quod medicinae conservantes visum faciunt videre.

Sed quia nulla res creata per se ipsam movet vel agit, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio vel conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum, necessario sequitur, ut Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum [1].

Quarto modo unum est causa actionis alterius sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Instrumentum enim est quodammodo causa effectus principalis causae, non per virtutem vel formam propriam, sed quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius. Et hoc modo etiam oportet dicere Deum esse causam omnis actionis rei naturalis. Quanto autem aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum. In qualibet autem re invenitur, quod sit ens; et ipsum Esse est communissimus effectus prior et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, quatenus quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.

Generatim igitur Deus est causa actionis cuiuslibet, quatenus dat virtutem agendi, quatenus conservat eam, quatenus eam actioni applicat, quatenus eius virtute omnis alia virtus agit, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

In operatione, qua Deus applicat potentiam ad agendum, non operatur creatura; sed operatio, qua potentia applicata cooperatur divinae operationi ad producendum effectum, est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.

Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius.

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 105, a. 5.

Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est sicut quaedam intentio communicata rei creatae, habens Esse quoddam incompletum eo modo, quo virtus artis est in instrumento artificis. Sicut instrumento conferri non potest, ut operetur sine motu artis, ita rei naturali conferri non potest, ut operetur sine motione divina [1].

960. Sic igitur „Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum" [2].

Motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi id, quod est aliqualiter causa naturae. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem. Secundo vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente [3].

Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, dixerunt Deum causare in nobis Velle et Perficere, quatenus dat nobis virtutem volendi, non autem sic, ut faciat nos velle hoc vel illud. Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam, qui dicebant providentiam divinam non esse de his, quae subsint libero arbitrio, videlicet de electionibus, sed providentiam referri ad exteriores eventus tantum. Sed certum est nos non solum

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 7.
[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 9, a. 6 ad 3. [3] Id. l. c. in corp. art.

virtutem volendi a Deo habere, sed etiam operationem: atque divinam causalitatem non solum ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Nulla enim res agit nisi in virtute Dei. Ergo neque homo virtute voluntatis sibi data uti potest, nisi quatenus agit in virtute Dei. Id autem, in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus, quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, quod ab ipso ad actum applicatur[1].

961. A Deo movetur voluntas ita, ut maneat libera. Nam ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita ut ex causis necessariis per motionem divinam sequantur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequantur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, ut non ex necessitate ad unum determinet; sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur[2].

962. Nunc ad nonnulla capita doctrinae, quam posuimus, est redeundum.

Illa re voluntas moveri dicitur, qua in actum reducitur. Id autem, quo reducitur in actum, aut se habet ex parte obiecti, quod volumus, aut ex parte potentiae, qua volumus. Unde moventium duplex ordo est. Alio modo distinguitur movens ad exercitium actus et movens ad eiusdem specificationem. Ad exercitium actus movet id, quod propter internam applicationem potentiae ex parte subiecti est causa, ob quam hic et nunc agat suumque actum ponat. Ad specificationem autem movet, quod est causa, ob quam actus sit talis vel alius speciei. Obiectum movet ad specificationem, quia ratio propria, cur actus est talis speciei, in eo est sita, quod eius obiectum est tale. Voluntas autem movet se ad exercitium, quia ratio propria, cur actus hic et nunc fiat, in eo sita est, quod voluntas ita vult. Ex quo concludemus ea, quae moveant ex parte obiecti, movere moraliter et ad speciem; quae vero moveant ex parte voluntatis, movere physice et ad exercitium.

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 89.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 10, a. 4; Summa c. gent. l. 3, c. 73.

Quaeremus: 1° quaenam cognitio ad movendam voluntatem requiratur; 2° quo causalitatis genere intellectus moveat voluntatem; 3° quomodo voluntas moveatur ab appetitu sensitivo; 4° sitne motio divina ex se semper cum volitione determinata coniuncta.

Quaeritur primo:

quaenam cognitio ad movendam voluntatem requiratur.

963. **Explicatur controversia.** Ex naturae instituto fieri non potest, ut homo voluntate obiectum quodpiam respiciat, omni obiecti cognitione deficiente; unde illud communiter dictum: Ignoti nulla cupido. Certum quoque est ad actum voluntatis cognitionem sensitivam non esse satis, sed requiri cognitionem intellectivam.

Nata autem est quaestio, quaenam cognitio intellectualis ad volendum praerequiratur. Triplicem scimus esse intellectus operationem: apprehensionem, iudicium, ratiocinium. Noverunt omnes ratiocinium ad actum voluntatis ex se non requiri.

Controversia est tantum de apprehensione et de iudicio. Recordandum vero est in apprehensione latere genus quoddam iudicii imperfecti, quod ut distinguatur a iudicio proprie dicto, iudicium virtuale vocari solet (Log. n. 264). Et de hac quidem apprehensione virtualiter iudicativa est haec quae agitur quaestio. Iudicium virtuale quamvis ex parte subiectiva iudicium formale non sit, quia tamen per modum complexionis convenientiam rei attingit, virtute omnia ad iudicandum praerequisita continet et iudicium formale generare potest.

Multi ex Aristotelicis[1] iudicium illud virtuale satis esse existimant ad actus inefficaces et simplices, ad actus autem efficaces velut ad intentionem, ad electionem, ad spem requiri iudicium formale.

Et satis quidem esse iudicium virtuale sive apprehensionem his rationibus suadere conantur.

1. Appetitus beluarum ad actus efficaces movetur sensatione interna, quamquam haec non habet iudicium formale, sed virtuale tantum; virtuale autem iudicium intellectus non est minoris efficaciae, neque minus clare rem proponit quam iudicium sensus.

[1] Lugo, De fide disp. 11, sect. 3. Ripalda, De ente supernat. disp. 62, n. 7. Lossada, De an. disp. 7, n. 80. Mastrius, De an. disp. 7, n. 85.

2. Apprehensio, de qua agitur, obiectum proprie notum reddit, quia ea cognoscitur obiectum, in quod tendimus, et ratio tendendi in illud. Et satis est ad ponendum actum voluntatis, ut praesto sit cognitio, qua utcunque iudicetur obiectum appetenti esse conveniens et possibile et expedire illud amare.

3. Idem obiectum, quod iudicio formali sive iudicio compositionis cognoscitur, attingi etiam potest iudicio virtuali sive apprehensivo. Ergo idem obiectum, quod voluntatem movet in compositione, eam etiam ex sola apprehensione movere potest.

964. Alii ex Peripateticis ad omnem actum voluntatis requiri dicunt iudicium formale quamvis non deliberatum neque eius generis, ut de absoluta convenientia vel disconvenientia obiecti aperte iudicetur. Idque hoc modo declarare solent. Natura intellectus est, ut ex apprehensione clara et evidenti illico prolabatur in iudicium formale. Si igitur ipsi proponatur res ut evidenter bona et conveniens, necessitas est, ut intellectus iudicium de hac bonitate et convenientia eliciat. Ex natura voluntatis requiritur, ut haec naturalis intellectus cognitio sit ad volendum praesto.

Sed si res proponitur ut probabiliter tantum conveniens, iam sicut intellectus non movetur ad iudicandum, rem appetenti convenientem esse, ita neque voluntas movetur ad rem ut convenientem appetendam.

Et nos quidem a ferendo hac de re iudicio abstinendum esse putamus.

Quaeritur secundo:

quo causalitatis genere intellectus moveat voluntatem. utrum physico an morali tantum.

965. **Introducitur quaestio.** Quum ex obiecto sumatur ratio specifica actus et facultatis et quum ab intellectu voluntati obiectum praebeatur, pro certo haberi solet, ab intellectu moveri voluntatem moraliter tantum, non etiam per causalitatem physicam.

Causa physica est causa efficiens simpliciter sive id, quod ex se ponit quoddam Esse in alia re. Nomen causae moralis adhiberi solet ad excludendam causalitatem physicam et significandam eam causam, quae quidem est causa, cur ponatur Esse in alia re, neque tamen id ullo modo praestat per efficientiam physicam.

In re, de qua agitur, causalitas moralis in eo cernitur, quod intellectus voluntatem invitat ad ponendum hanc vel illam voli-

tionem eo, quod obiectum conveniens proponat ipsi ad efficiendam eam potenti, neque tamen quidquam in hac volitione ponat (Log. n. 1598).

Ex Aquinatis doctrina „intellectus non movet, nisi quantum proponit voluntati suum appetibile“ [1].

Sunt tamen, qui hanc Aquinatis doctrinam omittendam esse censeant.

Rationes dubitandi. (1.) Cognitio se habet ad actum voluntatis, sicut species se habet ad actum intellectus, sed species effective concurrit ad actum intellectus (n. 766).

(2.) Praemissae efficienter movent ad conclusionem (Log. n. 1054); atqui actus voluntatis eodem modo pendet ab intellectu, quo conclusio pendet a praemissis.

(3.) Causa, quae est universalis et ad actus specie diversos indifferens, ad unum actum a concausa per efficientiam physicam determinari debet: ergo voluntas ad unum actum determinari debet ab intellectu per efficientiam physicam.

966. **Dico:** Cognitio intellectus ex se et vi propria nullo modo per efficientiam physicam in actum voluntatis agit. Dicimus: ex se et vi propria. Concedendum est enim voluntatem ab intellectu ad actum moveri posse ex ipsius voluntatis dispositione vel ex virtute volitionis praecedentis. Hoc modo intellectus beatitudinem proponendo, voluntatem movet vi dispositionis naturalis voluntati insitae; vel etiam movet vi alicuius dispositionis, quae ex efficaci intentione finis et volitione mediorum implicita est orta. Sed haec motio non est proprie ab intellectu, sed ex virtute voluntatis, quae se ipsam movet.

1. Cognitio ad volendum necessaria non est nisi ratione illuminationis, directionis, exhibitionis causae finalis. Atqui ad id nullo modo necessaria est efficientia physica.

2. Cognitio generatim fit secundum modum specialem immanentiae in se obiectum comprehendentis; ergo contra eius naturam est, ut in aliud agat, quod non sit cognitio.

3. Cognitio, qua movetur voluntas, est quidem practica, i. e. proponit faciendum bonum vel reiciendum malum; at vero nihil

[1] Quaest. disp. q. 1 de pot. a. 5. „Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id, in quod tendit, sed sicut ostendens ei, quo tendere debeat.“ Ibid. q. 22 de verit. a. 11 ad 5. „Intellectus movet voluntatem per modum, quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcipit rationem finis et eam voluntati proponit. Sed Movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus.“ Ibid. a. 12. Cfr. De an. l. 3, lect. 15.

efficit, quod volitionem ingrediatur, sed voluntas ex se et intrinsecus electionem ponit.

Respondenda. *(Ad 1.)* Species impressa aliquid efficit, quod est in actu cognoscitivo. Intellectus autem nihil efficit, quod sit in actu volitionis, sed voluntas illuminata actum totum producit tanquam causa eius integra.

(Ad 2.) Praemissae simul cum intellectu conclusionem physice efficiunt, quia assensus conclusionis formam suam internam ab assensu praemissarum accipit. Contra apprehensio boni, quum sit alius naturae quam volitio, huic formam, qua determinetur intrinsecus, efficere non potest, sed hanc ipsa voluntas versus obiectum sibi ab intellectu propositum efficere debet.

(Ad 3.) Voluntas eam virtutem habet, ut possit determinare se ipsam.

Quaeritur tertio:

quomodo voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

967. **Introducitur quaestio.** Aquinatem dicentem audivimus, ab appetitu sensitivo volitionem ex parte obiecti motam esse posse. „Appetitus sensitivus non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte obiecti.“ [1] Haec doctrina a nonnullis cavillationibus defendenda esse videtur.

In appetitione sensitiva praeter ipsam appetendi facultatem inest quaedam pronitas sive innata sive usu acquisita, qua vehementer fertur versus obiecta sensibilia, ut vitae sensitivae conveniunt. Et actum secundum eius naturam, prout videlicet est actus vel irae vel timoris vel alius passionis, comitari solet quaedam immutatio organica, qua corpus paratum vel expeditum redditur ad prosequendum vel fugiendum id, quod appetitus prosequitur vel fugit.

Quum igitur sensu interiore bonum vel malum sensibile apprehendat, appetitus sensitivus, qui ex se non est liber, saepe ante rationis deliberationem (i. e. antequam ratio illud bonum sensibile secundum regulam rationis et normam honestatis diiudicare potest) aut bonum prosequitur aut aversatur malum, suoque invitamento voluntatem ad consensum allicere nititur. Quod si voluntas non consentiat, pugna quaedam oritur inter appetitum superiorem et inferiorem. Pars rationalis secundum praesentem hominis statum naturalem dominium perfectum in partem sensitivam non habet [2].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 9 ad 6.

[2] Ibid. q. 24 de verit. a. 12.

Ratio dubitandi. Appetitus sensitivus potius putandus est movere voluntatem directe et immediate ex parte appetentis et non obiecti appetiti. Nam dispositio, qua appetitus sensitivus valere dicitur ad movendam voluntatem, accidens est ipsius appetentis et non obiecti.

968. **Dico:** Voluntas ab appetitu sensitivo movetur indirecte ex parte obiecti tantum.

Nam totus motus, quo voluntas ab appetitu sensitivo movetur, ad id reducitur, ut valeat ad immutandum iudicium intellectus de convenientia obiecti. Atqui appetitus sensitivus eatenus valet ad immutandum hoc intellectus iudicium, quatenus fertur in obiectum appetenti conveniens.

Respondendum. Dispositio appetitus sensitivi est quidem accidens, quod appetenti inhaeret, sed vim habet ex parte obiecti, quatenus auget considerationem boni in obiecto, et per cognitionem sensitivam deinde intellectivam movet voluntatem. Nihilominus appetitus putari potest movere subiectum, hinc mediate voluntatem ex parte subiectiva, quia, si ambae facultates in unum obiectum tendunt, ex motu appetitus sensitivi actus voluntatis intenditur (vel etiam contra remittitur, si tendunt in diversa vel opposita obiecta). Non potest tamen appetitus directe movere voluntatem etiam immediate eamque applicare; multoque minus eam intrinsecus determinare potest. Et quamdiu manet usus rationis, manet libertas.

Quaeritur quarto:

sitne motio, qua Deus voluntatem movere debet, semper cum actu determinato ex se infallibiliter coniuncta.

969. **Introducitur quaestio.** Triplex distingui potest motor, qui voluntatem ex parte subiectiva sive ex parte agentis ad exercitium moveat.

Primo scimus ipsam voluntatem ut naturam ex ingenita et naturali dispositione moveri in bonum generatim et in finem ultimum, eo modo, quo intellectus movetur ad assensum primorum principiorum. Quia tamen in hac appetitione beatitudinis ipsa voluntas magis agitur et movetur, quam agit et movet, Deus, auctor naturae, voluntatem principaliter movere recte dicitur. Qui enim dat alicui aliquod principale, dat ei omnia, quae ad principale consequuntur[1].

Secundo scimus voluntatem ut voluntatem ex volitione finis movere se ipsam ad volenda media, praesertim quae sunt ipsi

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 67.

libera, atque ita de se ipsa disponere atque se ipsam movere et reducere in actum, et esse sui ipsius dominam.

Tertio ipse Deus voluntatem movere putandus est. Inprimis enim, ut est apud Aquinatem[1], nulla creatura aliquid (sive secundum Esse substantiale sive secundum Esse accidentale) producere potest, nisi quantum agit in virtute divina. Secundo omnis operatio, quae consequitur aliquam virtutem, illi rei sicut causae attribuitur, quae illam virtutem dedit. Omnis autem virtus uniuscuiusque agentis est a Deo sicut a principio omnis perfectionis. Quum igitur operatio omnis aliquam virtutem consequatur, oportet, ut cuiuslibet operationis causa sit Deus. Tertio omnis actio, quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente. Sicut autem Deus non solum dedit Esse rebus, quum primo esse inceperunt, sed, quamdiu sunt, Esse in iis causat, res in Esse conservans, ita non solum, quum res primo conditae sunt, iis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat. Unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret. Omnis igitur operatio in Deum reducitur sicut in causam. Quarto quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis, sicut *coquus* decoctionis, quae est per illum. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est primo et principaliter a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias actiones per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti. Accedit quinto, quod in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet, ut causae sequentes agant in virtute causae primae, sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium, et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architecti. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est id, cuius virtute agitur, quam illud, quod agit; sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Tandem sexto, quod reliquum est, omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum. Est autem

[1] Summa c. gent. l. 3, c. 67.

Deus, qui ordinat res ad finem. Ergo omne agens in virtute divina agit.

Et nunc quaestioni locus est, quam posuimus.

970. **Rationes dubitandi.** Videtur motio ista, qua Deus voluntatem ad actum movet, reicienda esse: Nam (1.) perit libertas, si Deus praemotione physica movet potentiam ad actum determinatum. Si omnia a Deo moveri debent, talis motio est praemotio physica; „motio enim moventis praecedit motum mobilis ratione et causa“ [1]. Et „in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura“ [2]. Ergo Deus movere dicitur etiam ad actum determinatum. Atque haec praemotio est praedeterminatio ad unum certum actum, ita ut hic actus propter certam praemotionem physicam infallibiliter evenire debeat. „A providentia Dei omnia sunt praedeterminata et ordinata.“ [3]

(2.) Prima radix contingentiae et libertatis, quae est in actibus liberis, debet esse efficacia voluntatis divinae: ergo motio divina ex se infallibiliter cum actibus coniuncta esse debet; hi ergo liberi esse non possunt.

(3.) Influxus causae primae in effectum est prior quam influxus causae secundae sive voluntatis. Ergo Deus actum liberum motione sua vel concursu suo physice praedeterminat.

(4.) Iterum et tertio Aquinas docet voluntatem esse instrumentum, quo utatur Deus. Instrumentum autem non est liberum ad agendum, quum non agat, nisi secundum quod aliquis eo utitur.

(5.) Ad libertatem liberi arbitrii pertinet, ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cuiuscunque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Ergo non videtur Deus omnia opera operari in nobis, nisi destruendo libertatem.

971. **Thesis: Motio, qua Deus movet voluntatem in ordine ad actum liberum, ex se et intrinsecus non est infallibiliter coniuncta cum actu, neque quoad exercitium actus neque quoad specificationem.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Non est dubium, quin Deus non solum dederit creaturae virtutem agendi eamque conservet, sed etiam eam ad agendum applicet („omnis enim motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum tanquam in primum appetibile et in primum volentem“),

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 149. Dicit Aquinas (n. 3): „Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente, sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa, quem non praeveniat actio divina.“

[2] Id. Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 7 ad 3.

[3] Id. Quodlib. 12, a. 4. Cfr. Summa c. gent. l. 3, c. 93.

et simul cum voluntate operante cooperetur ad producendum effectum tanquam principale agens. „Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis, quam etiam causae secundae agentes." [1]

Praenota 2°. Reperiuntur, qui hanc divinam operationem velint ex se et intrinsecus, i. e. ex sola sua efficientia physica, esse certitudinaliter vel infallibiliter coniunctam cum actu libero. Qui motionem divinam „praemotionem physicam" sive „praedeterminationem physicam" vocant. Nos hanc reicimus ut veritati contrariam et a doctrina S. Thomae alienam.

Praenota 3°. Non negamus motionem divinam extrinsecus et propter consensum liberi arbitrii sub certis conditionibus futurum, quia a Deo (interveniente scientia media) praevideatur, infallibiliter coniunctam esse posse cum effectu. Sed hanc rem enucleatius proponere solent metaphysici [2]. Nostrum est ostendere, infallibilitatem actus liberi futuri unice ex efficacitate physica motionis divinae trahi non posse.

972. Argumenta. *Arg. 1* (ex contingentia actuum liberorum). Deus vult actus hominis liberos tanquam effectus contingentes, et ad producendos hos effectus praeparat causas contingentes [3]. Atqui si motio divina ex se esset infallibiliter cum effectu coniuncta, iam causae praeparatae a Deo non amplius essent „contingentes, defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant". Qui fieri possit, ut a causa infallibiliter mota ad effectum unum certum prodire possit effectus contingenter et defectibiliter et non necessario?

Vel sic: „Ad providentiam divinam pertinet non solum, quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter." [4] Si vero id. quod

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 67.

[2] Cfr. id. S. theol. 1, q. 14, a. 13; q. 23, a. 6.

[3] Ibid. 1, q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; Quaest. disp. q. 23 de verit. a. 5.

[4] Id. in metaph. l. 6, lect. 3. Alio loco dicit: „Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium exsistens, veluti causa quaedam profundens totum Esse et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis: contingens et necessarium. . . . Ad effectus, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, i. e. potentes deficere; et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae" (in periherm. l. 1, lect. 14).

fit a parte Dei, ex se infallibiliter connectitur cum effectu, introducitur necessitas et tollitur contingentia.

Arg. II (ex ordine, qui est inter causam primam et secundam) (Log. n. 160). Eum esse ordinem inter causam primam et secundam docere solent metaphysici, ut motio causae primae determinetur et specificetur a causa secunda. „Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est Esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur Esse est proprius effectus primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant Esse.“ [1]

973. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Ubicunque Aquinas dicit de motione ex Dei partibus, postulat, ut haec motio locum relinquat motioni, qua ipsa voluntas se moveat ad determinatum actum. „In solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.“ [2] „In libero arbitrio Deus hoc modo agit, ut virtutem sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.“ [3] „Quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.“ [4] „Voluntas, quum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.“ [5]

(Ad 2.) Quum quaeritur de radice prima contingentiae et libertatis, quae est in actibus liberis, distinctione opus est. Quaeri enim potest, quae sit ratio princeps, ob quam connexio huius determinati effectus cum hac determinata causa sit contingens et infallibilis. Et respondendum est rationem principem, ob quam sit contingens, esse defectibilitatem causae vel eius activam indifferentiam; rationem vero principem, ob quam sit infallibilis, esse determinationem causae liberae sub conditione futuram. Quaeri etiam potest, quae sit causa princeps, ob quam hic determinatus effectus contingens reapse in rerum natura eveniat. Et respondendum est hanc causam totam ex efficacitate voluntatis divinae repetendam esse. Deus enim effectum contingenter evenire

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 66. Et alio loco: „Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur“ (Quaest. disp. q. 1 de pot. a. 4 ad 3. Cfr. ibid. q. 5 de verit. a. 9 ad 16 et 2 dist. 1, q. 1, a. 4).

[2] Id. 2 dist. 25, q. 1, a. 1.

[3] Ibid. ad 3.

[4] Ibid. 2 dist. 39, q. 1, a. 2. Cfr. 4 dist. 49, q. 1, a. 3; q. 2 ad 1; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 7 ad 13; q. 22 de verit. a. 6 ad 1; q. 24, a. 1 ad 3; Summa c. gent. l. 2, c. 47, n. 3.

[5] Id. Quaest. disp. q. 3 de malo a. 3 ad 5.

voluit, quam ob rem illi causam mediam contingentem adaptavit, ex qua praevidit, eum infallibiliter secuturum esse [1].

(Ad 3.) Influxus Dei concurrentis est prior quam influxus voluntatis creatae prioritate dependentiae, non vero prioritate aliqua causalitatis [2]. Valet conclusio: Haec causa secunda influit, ergo etiam causa prima influit; non vero contra: causa prima influit, ergo etiam haec causa secunda influit.

Dices: Non Deus cooperatur creaturae, sed creatura cooperatur Deo [3]. — *Resp.:* Dicit Aquinas (l. c.): „Cooperatur aliqua creatura Deo in aliqua actione, non tamen in omnibus. Quum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit, hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus." Deus movet instrumentum secundum naturam eius. Exigit autem libertas voluntatis, ut divina motio non ex se et intrinsecus cum actu determinato infallibiliter coniuncta sit.

(Ad 4.) Negat ipse Aquinas voluntatem esse instrumentum proprie acceptum. „Instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut *serra* movetur a carpentario. Et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo instrumentum dicitur magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit ab ipso principium sui motus, sive non. Et sic ab instrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet. Et ita est de mente humana." [4]

(Ad 5.) Negat Aquinas in libera hominis volitione ullam determinationem proficisci a Deo. „Deus, inquit, operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti [5]. „Deus etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa." [6] „Voluntas, quando de novo concipit eligere, transmutatur de sua

[1] Cfr. Desan, Tractatus de Deo uno p. 594. „Quaestio, inquit, de concordia inter infallibilitatem voluntatis divinae et libertatem nostram non potest solvi nisi probando media, quibus Deus exsequitur efficacem suam voluntatem, utut sint infallibilia, non tamen tollere actualem usum libertatis: hanc autem probationem S. Thomas ita instituit, ut non valeat solutio, quam tradit, nisi supponatur Deum in formandis suis decretis circa actus nostros liberos dirigi praevisione conditionata eorundem actuum. Et propterea dicendum est S. Thomam recurrere ad praescientiam conditionatam, non quidem explicite, sed implicite" (p. 596). De „scientia media" dici solet in metaphysica. Cfr. Hontheim, Instit. theodic. n. 846 sqq.

[2] Videsis Desan, De Deo uno p. 624.

[3] S. Thomas, 4 dist. 5, q. 1, a. 2.

[4] Id. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 1 ad 5.

[5] Id. 2 dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3. [6] Id. Quaest. disp. q. 6 de malo art. unic.

priore dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia, et postea sit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet se ipsam ad agendum et quantum etiam movetur ab aliquo exteriore agente, scilicet Deo; non tamen ex necessitate movetur." [1]

974. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo nulla Dei ad actum liberum cooperatio sive concursus talis esse potest, ut ex se et intrinsecus cum actu libero necessario coniungatur. De divino concursu extensius dicere solent metaphysici. Nobis haec in mentionem vocare satis est. Concursus Dei ad actiones creatas necessarius duplici ratione considerari potest: concursus oblatus et concursus actu exhibitus. Concursus actu exhibitus est, quem Deus cum creatura, quae id, quod suum est, reapse praestat, in singulis actionibus creaturae exercet et exhibet; is ex natura rei ad unum semper determinatus est. Concursus oblatus ille est, quem Deus, quantum est ex sua parte, cum creatura exercere paratus est, si ipsa, quod suum sit, simul praestet. Hic, quum agitur de creatura libera, aliqua ratione multiplex esse debet atque indifferens. Secus enim praeter eam actionem, quam revera elicimus, aliam in eodem signo elicere actionem non possemus, illam autem ipsam elicere necesse esset atque ita de libertate actum esset [2].

Coroll. 2. Haec doctrinae de motione voluntatis sunt capita praecipua. Ad volitionem liberam, qua voluntas fertur in bonum particulare, requiritur motio duplex. Prior est ad exercitium actus, altera ad eiusdem specificationem. Prior est a Deo, altera ab ipso volente. Prior est ad bonum commune, ut est finis, vel potius ad bonum particulare, quatenus in ipso inest ratio boni communis; altera est ad bonum particulare, ut habet rationem medii ad finem; „voluntas per hoc, quod vult finem, movet se ipsum ad volendum ea, quae sunt ad finem".

Prior est ex instinctu alicuius exterioris moventis, videlicet Dei; neque tamen per violentiam ad naturam accedit, sed quia Deus intime coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora, perficit naturam eique praebet, ut modo suo naturali agere possit. Altera est ab ipsa voluntate; „quod determinate exeat in hunc vel illum actum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate" [3].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 6 de malo art. unic. ad 17.
[2] Frins, De cooperatione Dei (Paris. 1892) p. 113.
[3] S. Thomas, 2 dist. 39, q. 1, a. 1.

SECTIO TERTIA.

De actibus a voluntate elicitis.

§ 1. De actibus circa finem.

975. **Fruitionis natura.** Post volitionem, quae est primus voluntatis actus, considerandus est actus secundus, quae fruitio est: quae est appetitivae potentiae actus, ad delectationem quippe et amorem spectans. Fruitio et fructus ad idem pertinere videntur et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, id quod magis est manifestum, prius etiam fuisse nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta, quae sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id, quod ultimum ex arbore exspectatur et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam quis habet de ultimo exspectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est fruitionem esse actum appetitivae potentiae.

Quod si obiecerit quis fruitionem etiam ad intellectum pertinere (velut quum is intueatur Deum) vel ad aliam quamlibet potentiam, is hoc sibi responsum habeat: Nihil prohibet, ne unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertineat. Ipsa igitur visio Dei, quantum est visio, est actus intellectus: quantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum; et hoc modo est eius fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine iam adepto. Deinde perfectio et finis cuiuslibet alterius potentiae continetur sub obiecto appetitivae, sicut proprium sub communi. Unde perfectio et finis cuiuslibet potentiae, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam; propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quaelibet aliarum pertingit ad finem[1].

976. **Beluis actus fruitionis non convenit nisi imperfecte.** Nam Frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exsequentis, sed potentiae imperantis exsecutionem. In rebus autem cognitione

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 11, a. 1.

carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exsequentis; sed potentia, ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in iis, sed in aliqua superiore natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est in his, quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non inveniri fruitionem finis, sed solum in his, quae cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id, quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni: et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea, quae apprehendunt, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo [1].

977. **Fruitio est tantum finis ultimi.** Fruitionis actus, qui est in voluntate, ad ultimum finem refertur, qui quaeritur propter se ipsum, ut voluntas in eo quiescat et delectetur. Nam ad rationem fructus duo pertinent, scilicet, quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid; simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo quis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui: quod autem in se ipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Unde Augustinus dicit, quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia, quamdiu aliquid exspectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali,

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 11, a. 2.

licet illud, quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur [1].

Habetur autem finis ultimus dupliciter: uno modo perfecte et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re: imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis habiti in intentione dumtaxat [2].

978. **Intentio tertius est actus voluntatis.** Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat „in aliud tendere". In aliquid autem tendit et actio moventis et motus mobilis; sed hoc, quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id, quod movet ad finem; unde dicimus architectorem et omnem praecipientem movere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem. Unde manifestum est intentionem proprie esse actum voluntatis.

Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem praesupponit, qua proponitur voluntati finis, ad quem movet: sicut oculo praevidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit, quid intendat, sed nescit, quid ex opere sequatur.

Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter: uno modo absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius, quod in ipsum ordinatur; et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia eam volumus, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire [3].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 11, a. 3. Cfr. ibid. 2, 1, q. 12, a. 2 ad 3.

[2] Ibid. 2, 1, q. 11, a. 4.

[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 12, a. 1. Cfr. Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 13; 2 dist. 38, a. 3.

979. **Intentio et finis ultimus.** Intentio significat quidem motum in finem, non tamen semper in finem ultimum. Nam intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis vel terminus alterius: sicut in motu, quo itur ab A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus. sed non ultimus: et utriusque potest esse intentio. Unde, etsi semper sit finis, non tamen oportet, ut semper sit ultimi finis[1].

Ex dictis apparet intentionem simul in duo vel multa ferri posse. Aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis, hominem posse simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum sicut confectionem medicinae et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praelegit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet. Unde potest aliquid praeelegi alteri ex hoc, quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Quod si dixerit quis, unius motus esse non posse plus quam unum terminum, ex una parte, respondendum est: Unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est unum secundum rem, potest accipi, ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione. Et ideo ea, quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, quatenus sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini et

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 12, a. 2.

vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul haec duo intendat[1].

980. **Intentio finis et voluntas medii.** Si quaerat quispiam, sitne intentio finis unus idemque actus atque volitio eius, quod est ad finem, respondendum est motum voluntatis in finem et in id, quod est ad finem, posse considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se: et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem, propter finem: et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem et in id, quod est ad finem. Quum enim dico: „Volo medicinam propter sanitatem", non designo nisi unum motum voluntatis: cuius ratio est, quia finis est ratio volendi ea, quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum et super rationem obiecti: sicut eadem visio est coloris et luminis. Et est simile de intellectu: quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque: in hoc autem, quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Si dubitas finem et media esse obiecta duo, duos ergo actus esse, respondendum est, finem, quantum sit res quaedam, esse aliud voluntatis obiectum quam id, quod est ad finem; sed quantum sit ratio volendi id, quod est ad finem, esse unum et idem obiectum.

Si vero dubitas volitionem medii esse electionem, ab electione vero intentionem diversam esse, respondendum est: Motus, qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio. Sic igitur, quantum motus voluntatis fertur in id, quod est ad finem, quatenus ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea, quae sunt ad finem, vocatur intentio; cuius signum est, quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his, quae sunt ad finem, quorum est electio[2].

981. **Intentio instinctiva in beluis.** Intentio accipi potest etiam minus proprie, ut est non in movente, sed in re mota tantum. Improprie dicitur naturam intendere finem, quasi mota ad suum

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 12, a. 3.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 12, a. 4. Cfr. q. 8, a. 3; Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 14; 2 dist. 38, q. 1, a. 3 et 4.

finem a Deo, sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, quatenus scilicet ordinat motum alicuius, vel sui, vel alterius in finem: quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem: quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.

Bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concuspiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota sicut et cetera, quae moventur naturaliter[1].

§ 2. De actibus circa media.

982. Ordo doctrinae sequentis. Postquam de actibus diximus, quibus voluntas ad finem movetur, convertendus animus ad actus est, quibus voluntas movetur ad ea, quae sunt ad finem, qui tres sunt: Eligere, Consentire, Uti. Et quoniam cum electione consilium cohaeret, ex ordine dicendum erit de electione, de consilio, de consensu, de usu.

983. Electio ex se est actus voluntatis. Nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit Aristoteles electionem esse appetitivum intellectum vel appetitum intellectivum. Quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum se ipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita etiam electionem.

Est autem considerandum in actibus animae actum, qui sit essentialiter unius potentiae vel habitus, recipere formam et speciem a superiore potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiore. Si enim quis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem rationem quodammodo voluntatem praecedere et ordinare actum eius, quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum ob-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 12, a. 5. Cfr. 2, 2, q. 10, a. 1.

iectum repraesentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum, ex eo, quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur a superiore potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum, quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae [1].

984. **Electio in iis tantum versatur, quae sunt ad finem.** Electio esse potest cuiuscunque rei, quae ad ulteriorem finem ordinari potest. Electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio. Unde finis, quantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, ne id, quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, sit conclusio alterius demonstrationis vel scientiae (primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae): ita etiam contingit, ut id, quod est in una operatione ut finis, ordinetur ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde haec non cadit sub electione medici, sed supponitur tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae; unde apud eum, qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit [2].

985. Electio proxime semper ad actus humanos refertur. Sicut intentio est finis, ita electio est eorum, quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio vel res aliqua. Et quum res aliqua fuerit finis, necesse est, ut aliqua humana actio interveniat: vel quatenus homo facit rem illam, quae est finis (sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel quatenus homo aliquo modo utitur vel fruitur re, quae est finis, sicut avaro est finis pecunia vel possessio pecuniae.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 13, a. 1. Cfr. 1, q. 83, a. 3; Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 15; 2 dist. 24, q. 1, a. 2.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 13, a. 3. Cfr. 3, q. 18, a. 4.

Et eodem modo dicendum est de eo, quod est ad finem: quia necesse est, ut id, quod est ad finem, vel sit actio vel res aliqua, interveniente aliqua actione, qua facit id, quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum [1].

986. Atque id etiam breviter est advertendum electionem tantum ad res possibiles referri posse. Nam electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem, quae a nobis aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere electionem non esse nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem. Per id autem, quod est impossibile, non potest quis consequi finem; cuius signum est, quia quum in consiliando perveniunt homines ad id, quod est iis impossibile, discedunt quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id, quod est ad finem, de quo electio est, ad finem sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem conclusionem impossibilem non sequi ex principio possibili. Unde non potest esse, ut finis sit possibilis, nisi id, quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc, quod apparet id, quod est ad finem, esse possibile. Unde id, quod est impossibile, sub electione non cadit.

Voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio sive perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, qua quis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id, quod est huic agendum, et ideo nullo modo est nisi possibilium [2].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 13, a. 4. [2] Ibid. a. 5.

987. **Electio non est in appetitu sensitivo.** In sola voluntate reperitur electio, non vero in appetitu sensitivo (hinc neque in beluis). Nam quum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est, ut electio sit respectu plurium, quae eligi possunt; et ideo in his, quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae: voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus: et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Dices: Unum prae alio accipiunt, ergo eligunt. — *Resp.:* Brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur ei aliquid, ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione movetur ad ipsum.

Dices porro: Beluae prudentes sunt; sed ad prudentiam pertinet, ut quis recte eligat inter ea, quae sunt ad finem. — *Resp.:* In motu mobilis apparet virtus moventis; et propter hoc in omnibus, quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa, quae a ratione moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his, quae moventur secundum artem. Ex hoc contingit, ut in operibus brutorum animalium appareant quaedam sagacitates, quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in iis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet, quod omnia, quae sunt unius naturae, similiter operantur [1].

988. **Homo libere et non ex necessitate eligit.** Et hoc ideo, quia, quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud: cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 13, a. 2.

potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc, quod est Velle aut Agere, sed hoc etiam, quod est Non-velle et Non-agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicuius defectus: et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser. Electio autem, quum non sit de fine, sed de his, quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Non igitur oportet, ut semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quae sunt ad finem; quia non omne, quod est ad finem, tale est, quo omisso finis haberi non possit: aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur[1].

989. **Deinde de consilio dicendum est**, quod est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Electio consequitur iudicium rationis de rebus eligendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter suam variabilitatem incerta sunt; in rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et haec inquisitio consilium vocatur.

Et recte id quidem. Nam quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae: et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem actum rationis dirigentis in his, quae sunt ad finem, et actum voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis ad se invicem ordinari. Unde et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his, quae homo vult facere, et etiam sicut motivum, quia ex hoc, quod homo vult finem, movetur ad consilium de his, quae sunt ad finem[2].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 13, a. 6.

[2] Ibid. 2, 1, q. 14, a. 1. Cfr. 2, 2, q. 49, a. 5; 3 dist. 35, q. 2, a. 1.

Consilium, quum sit inquisitio de rebus agendis, eorum tantum esse potest, quae ad ulteriorem finem referuntur. Finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum, quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde quum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his, quae sunt ad finem.

Tamen contingit id, quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id, quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Ed ideo id, quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium [1].

990. Consilium significat collationem non quancunque, sed collationem de rebus agendis. Et non solum est de his, quae aguntur, sed de his, quae ordinantur ad operationem. Cuius rei rationem opinatus est Aquinas trahi ex ipso nomine. Consilium, inquit, importat collationem inter plures habitam, quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium quasi considium eo, quod multi considunt ad simul conferendum. Est autem considerandum in particularibus contingentibus ad hoc, ut aliquid certum cognoscatur, plures conditiones sive circumstantias considerandas esse, quae ab uno non facile considerari possunt, sed a pluribus certius percipiuntur, dum, quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita ut magis ad huiusmodi considerationem unus per se sufficere possit: et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur, secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est consilium proprie esse circa ea, quae aguntur a nobis [2].

De his vero, quae secundum artem vel disciplinam determinata sunt, aut, quae parvi sunt momenti, consilium non datur; sed de his dumtaxat, quae quum alicuius sint momenti, incerta sunt sive in dubium vocantur. Consilium est inquisitio quaedam. De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duo-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 14, a. 2. [2] Ibid. a. 3.

bus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere litteras, hoc enim arte determinatum est. Alio modo, quia non multum refert, utrum sic vel sic fiat: et ista sunt minima, quae parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio [1].

991. Et recte putatum est consilium procedere modo non synthetico, sed analytico sive resolutorio. In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem, si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in Esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in Esse, est processus resolutorius, utpote quum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in Esse. Et secundum hoc oportet, ut inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id, quod statim agendum sit [2].

Inquisitio vero consilii non procedit in infinitum, nisi in potentia. Est enim finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium; aliud quasi ex alio genere assumptum, sicut etiam in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Huiusmodi autem principia, quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt, quaecunque sunt per sensum accepta: utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quaecunque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod Moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti: et de istis non inquirit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id, quod agitur propter finem, habet rationem conclu-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 14, a. 4. [2] Ibid. a. 5.

sionis. Unde id, quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda [1].

992. **Consensum tertio loco consideremus**, qui recte numeratur inter actus a voluntate elicitos. Consentire significat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, ut cognoscitivus sit rerum praesentium: vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam secundum quandam similitudinem, ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhaeret, quantum complacet sibi in ea. Et secundum hoc Consentire est actus appetitivae virtutis.

Itaque Sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae pertinet ad appetitivam.

Id est discriminis inter Assentire et Consentire, quod Assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id, cui assentitur. Sed Consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id, cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici intellectum assentire, quantum a voluntate movetur [2].

Consensus, si vi vocis propria accipiatur, in bestiis nullus est. Cuius ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est eius, qui habet in potestate

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 14, a. 6.
[2] Ibid. 2, 1, q. 15, a. 1. Cfr. q. 74, a. 7 ad 1.

movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in iis est ex instinctu naturae: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc brutum non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

In brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum: consensus vero significat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam [1].

993. Consensus, quippe qui sit applicatio motus appetitivi ad id, quod consilio est determinatum, esse non potest nisi de his, quae sunt ad finem, non vero de fine, ut finis est. In ordine agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis: deinde consilium de his, quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Quae autem sunt post ultimum finem, quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de iis consensus, quantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis: sed appetitus eorum, quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde quum consilium non sit nisi de his, quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his, quae sunt ad finem.

Quod si quaerat quispiam, quomodo consensus se habeat ad electionem: consensus et electio sunt finitima, differunt tamen aliquid inter se. Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius, cui aliquid praeeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, ut per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis, quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum,

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 15, a. 2.

ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum, electio autem, secundum quod praefertur his, quae non placent[1].

994. Consensus, quum sit finalis sententia de agendis, ad superiorem animae partem pertinet. Nam finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare. Quamdiu enim iudicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem superiorem rationem esse, quae habeat de omnibus iudicare: quia de sensibilibus per rationem iudicamus; de his vero, quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est, utrum secundum rationes divinas resistatur an non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur.

Consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet Cogitare: et tamen de hoc ipso, quod est Cogitare vel Non-cogitare, quantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis, ad quem ordinatur; unde ars, quae est de fine, architectonica vel principalis vocatur[2].

995. **Quarto tandem usus est commemorandus**, qui actus a voluntate elicitur ad ea applicanda, quae ad finem sunt. Usus alicuius rei importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius, sicut Equitare est usus equi, et Percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum et oculum ad videndum, et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est res exteriores non applicari ad aliquam operationem nisi per principia

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 15, a. 3. [2] Ibid. a. 4.

intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem voluntatem esse, quae moveat potentias animae ad suos actus: et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est Uti primo et principaliter esse voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exsequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est Uti proprie esse actum voluntatis[1].

Atque is usus, quem descripsimus, in bestiis esse non potest. Nam Uti est Applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut Consentire est Applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius, qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur[2].

Ex eadem usus notione, quam indicavimus, apparet usum esse non posse ipsius finis ultimi. Usus significat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius, quod est ad finem; et ideo Uti semper est eius, quod est ad finem; propter quod et ea, quae sunt ad finem accommodata, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

Sed considerandum est ultimum finem dici dupliciter: uno modo simpliciter et alio modo quoad aliquem, quum enim finis dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius (sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae), manifestum est, simpliciter loquendo, ultimum finem esse ipsam rem: non enim possessio pecuniae est bona nisi propter bonum pecuniae, sed quoad hunc adeptio est finis ultimus; non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea[3].

996. Usus medius est inter electionem et exsecutionem. Voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum: unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res, quae naturaliter

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 16, a. 1. [2] Ibid. a. 2. [3] Ibid. a. 3.

sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem: et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit, ut habeat ipsum finem realiter (quod est perfecte habere ipsum); et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id, quod est ad finem. Ultimum autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius, quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id, quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur exsecutiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea; potest intelligi usus eius, quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem[1].

SECTIO QUARTA.

De actibus a voluntate imperatis.

997. **Ordo doctrinae.** Postquam de actibus a voluntate elicitis ea diximus, quae satis sint, nunc de actibus etiam a voluntate imperatis ea hoc loco proponenda sunt, quae ad psychologiam spectant. Et primo nonnulla de ipso actu imperante explicanda sunt, deinde paucis indicandum, quinam actus a voluntate imperari possint.

998. **Imperare est actus rationis,** praesupposito tamen actu voluntatis. Quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri (prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari); contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, ut sit aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu, et e converso, aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 16, a. 4

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem Ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolute: quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui; movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Quum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, ut hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, ut Imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Itaque Imperare non est Movere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Obicies: Sicut Imperari pertinet ad id, quod est subiectum, ita Imperare pertinere videtur ad id, quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare. — *Resp.:* Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo „philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium", quasi ratio sit causa libertatis [1].

999. Videri possit imperium, de quo diximus, reperiri etiam in beluis. Nam in his etiam virtus appetitiva imperare dicitur virtuti motivae, ut exsequatur motum. Verum id minus recte. Nam vis appetitiva dicitur imperare motum, quantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

In brutis animalibus corpus quidem habet, unde obediat, sed anima non habet, unde imperet, quia non habet, unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis; unde habet in iis impetus rationem im-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 1.

perii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam: unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa se ipsa ordinant ad actionem. Et ideo in iis est impetus, sed non imperium [1].

1000. Inter actus is ordo est, ut primus sit electio, secundus imperium, tertius sit usus. Itaque non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis, qui est imperium, sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum sit, quod eligitur; et tum demum voluntas alicuius incipit uti exsequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, quum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, quum aliquid imperat sibi ipsi [2].

Usus eius, quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, unde multo magis praecedit imperium.

Sed usus eius, quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae exsecutivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius, quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius, cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium, quam imperio obcediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est imperium esse prius quam usus [3].

1001. Imperium et actus imperatus sunt unus idemque actus humanus, sicut quoddam totum; multi autem secundum partes. Nihil enim prohibet, ne aliqua sint secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quaedam vero e converso.

Unum hoc modo dicitur sicut et ens. Ens simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 2. [2] Ibid. a. 3 ad 1.
[3] Ibid. in corp. art.

rationis. Et ideo quaecunque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiae compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter; partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quae est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet imperium et actum imperatum esse unum actum humanum, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Si igitur essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi: sed quando una potentia est movens alteram, tum actus earum sunt quodammodo unus actus; nam idem est actus moventis et moti.

Et ex hoc, quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur, quod sunt multa partibus. nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto [1].

1002. Quinam actus imperari possint. 1. Ipse actus voluntatis imperatus esse potest. Nam imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem rationem posse ordinare de actu voluntatis. Sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod homo velit. Ex quo patet actum voluntatis posse esse imperatum.

Obicies: Voluntas quum caeca sit, imperium intelligere non potest. — *Resp.:* Sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 4. Cfr. ibid. q. 20, a. 3 ad 1.

soli, sed toti corpori, ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, quantum est intelligens et volens.

Obicies deinde: Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur; ergo necesse est procedere in infinitum. — *Resp.:* Quum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae. Et ideo non oportet, ut in infinitum procedatur [1].

2. Actus rationis quoad exercitium semper imperari potest. Quoad specificationem vero (quae ex obiecto procedit), illi quidem actus imperari non possunt, quibus vel intellectus veritatem apprehendit vel primis principiis assentit: quodsi apprehensa non totaliter convincunt intellectum, assensus vel dissensus his praestandus in nostra manet potestate et sub imperio cadit. Quia enim ratio supra se ipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus.

Sed attendendum est actum rationis posse considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut quum indicitur alicui, quod attendat, et ratione utatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur: primo quidem ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut sunt prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae; et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subiacet.

Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin ipse possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit [2].

3. Actus appetitus sensitivi quod attinet, hi actus non modo ab animae potentia, verum etiam a dispositione corporalium organorum pendent. Qua igitur parte actus appetitus sensitivi sunt ab animae potentia, rationis imperio subiciuntur; at non

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 5. Cfr. 1, q. 112, a. 1 ad 1.

[2] Ibid. 2, 1, q. 17, a. 6.

totaliter, qua parte corporis dispositionem sequuntur. Quod si quandoque ex vivida sensuum apprehensione subito concitetur appetitus, tum motus ipsius praeter rationis imperium fiunt.

Secundum hoc enim aliquis actus imperio nostro subiacet, ut est in potestate nostra. Et ideo ad intelligendum, qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum appetitum sensitivum in hoc differre ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione. sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, qua iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem, quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis. quum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur, ne motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam interdum, ut motus appetitus sensitivi subito concitetur ad apprehensionem imaginationis vel sensus; et tum ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Aristoteles dicit rationem praeesse irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui sit domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui sit ad liberos, qui non totaliter subdantur imperio.

Observandum est deinde qualitatem corporalem dupliciter se habere ad actum appetitus sensitivi: uno modo ut praecedens, quatenus aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut quum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis, quia vel est ex natura vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis.

Accedit, quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid

sensu nisi sensibili praesente, cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tum enim homo potest uti sensu, quum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari, quae ratio considerat, contingit vel ex hoc, quod non sunt imaginabilia (sicut incorporalia), vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi[1].

4. Actus partis vegetativae, quum sequantur toti appetitum naturalem, ex se nullo modo imperio rationis subduntur. Appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi, qui procedunt ab appetitu naturali: huiusmodi autem actus sunt vegetabilis animae. Et propter hoc actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis[2].

5. Membra quod attinet, illa, quibus opera sensitivae partis exercentur, rationis imperio subduntur: non item illa, quae naturalem virium motum suscipiunt.

Membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo, quo potentiae animae se habent ad hoc, quod oboediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis[3].

Quaeritur:

appetitus sensitivus oboediatne rationi.

1003. Rationes dubitandi. (1.) Videtur voluntas nullum prorsus imperium habere in appetitum sensitivum. Nam experientia teste tum concupiscibilis tum irascibilis saepissime contra rationem pugnat.

(2.) Proprium motivum appetitus sensitivi est res apprehensa secundum sensum et imaginationem. Sed non est semper in potestate nostra, ut aliquid

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 7. Cfr. q. 50, a. 3; q. 56, a. 4; Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 17, a. 8. Cfr. q. 50, a. 3 ad 1; 2, 2, q. 118, a. 1 ad 3; Quaest. disp. q. 13 de verit. a. 4.

[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 17, a. 9.

apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

(3.) Naturalia in nobis non subduntur rationi, sed sensualitas naturali impetu tendit in suum obiectum ut appetibile; ergo motus sensualitatis non subditur imperio rationis.

(4.) Actus appetitus sensitivi aliquas dispositiones corporales coniunctas habent; sed hae dispositiones non subduntur rationi; ergo neque actus illi.

1004. **Dico 1°**: Appetitus inferior in homine subditur parti rationali quoad actus elicitos. *Prob. 1°* ex natura rationis. Appetitus sensitivus ex se quidem solum in rem sensu cognitam tendere potest. Sed propter cohaerentiam potentiarum (n. 682), quae in eadem anima resident et ad eundem finem diriguntur, is debet esse ordo inter duos appetitus, ut inferior superiori sit subditus.

Itaque a) ratio appetitum sensitivum interveniente imaginatione vario modo movere potest. Quum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit et delectabilis aut horribilis reddi, ratio apponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur, et sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Quum e. g. sitienti phantasia exhibet aquam ad sitim exstinguendam, si ratio adducit repraesentationem aquae veneno infectae, homo non solum a bibendo abstinet, sed iam non amplius appetitu sensitivo allicitur. Valet etiam ratio, imaginationem ab una re omnino abducere et ad aliam convertere. Deinde quia intellectus res altius penetrat quam sensus, sensum illustrare potest ostendendo maiorem rationem boni vel mali, quam sensus ex se assequi possit. Hoc modo fieri potest, ut appetitus sensitivus in nobis feratur (saltem per accidens) in obiecta spiritualia et supernaturalia. Nam dum intellectus, ut est apud Suaresium, supernaturalia considerat, formantur in phantasia phantasmata nonnulla, quae eadem obiecta sub ratione aliqua sensibili tanquam bona propria ipsius appetentis repraesentant; unde iam appetitus ipse sensitivus movetur atque modo aliquo in ipsum Deum ferri valet.

b) Deinde voluntas etiam ipsa directe et physice appetitum sensitivum movere potest propter facultatum humanarum ordinatam cohaerentiam. „In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiore, redundat in aliam. Unde quum motus

voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis.“ [1]

Vel sic: Appetitus sensitivus in beluis movetur ab aestimativa. Loco autem aestimativae est in homine cogitativa (n. 606), quae a quibusdam dicitur „ratio particularis“. Haec autem cogitativa movetur et dirigitur in homine secundum rationem universalem, sicut in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet rationem universalem imperare appetitui sensitivo, et hunc appetitum oboedire parti rationali. Deducere autem principia universalia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; quam ob rem appetitus sensitivus magis dicitur oboedire rationi quam intellectui.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus quantum ad exsecutionem, quae fit per vim motivam. In beluis ad appetitum statim sequitur motus. In homine autem exspectatur imperium voluntatis. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis secundum agens non movet nisi virtute primi moventis; ex quo fit, ut appetitus sensitivus ad movendum non sufficiat, nisi appetitus superior consentiat [2].

Prob. 2° ex experientia. Ea, quae diximus, praeclare confirmantur ex experientia, id quod quilibet in se ipso experiri potest. Applicando enim aliquas universales considerationes mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur [3].

1005. **Dico 2°:** Quoad actus imperatos — voluntate non impedita — appetitus sensitivus motum imperare non potest voluntate renuente vel non consentiente saltem virtualiter. Voluntate tamen impedita, ut in amentibus et pueris ante usum rationis, quum voluntas prorsus indifferenter se habet, appetitus sensitivus motum imperare potest.

Id constat per experientiam. Et ex consideratione humanae naturae comprobatur. In brutis animalibus applicatio et motus membrorum pendet ab appetitu sensitivo. Ergo proxime etiam in homine. „Appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4. Utrumque modum comprehendit: „Ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiore dupliciter. Uno modo, in quantum id, quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus, sicut quum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo, in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo per quandam redundantiam vel imperium appetitus inferior commovetur“ (ibid. q. 26, a. 3 ad 13).

[2] Ita fere id. S. theol. 1, q. 81, a. 3. [3] Ibid.

in nobis mediante appetitu sensitivo: unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus." [1] „In omnibus enim potentiis ordinatis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis."

1006. Dico 3°: Imperium, quod habet ratio in appetitum sensitivum, non est despoticum, sed politicum. „Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui politico et regali. Dicitur autem despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori principatu despotico, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus vero seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili principatu politico, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc, quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc, quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur, quin ei oboediant." [2]

Obstat igitur varia dispositio organorum, inclinatio naturalis, quae sit excitata aliqua dispositione nervorum vel aliqua indigentia vel phantasiatione vel apprehensione sensili, ne dominium rationis in appetitum sit despoticum.

1007. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo motio in appetitu sensitivo triplici ratione crescere potest: a) ex perfectiore cognitione boni vel mali ex parte rationis; b) ex maiore affectione vel aversione ex parte voluntatis; c) ex meliore complexione corporali et subiectione appetitus sensitivi sub ratione.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 20, a. 1 ad 1.

[2] Ibid. 1, q. 81, a. 3 ad 2. Cfr. Quaest. disp. q. 1 de verit. a. 4.

Coroll. 2. Ergo appetitus sensitivus in homine per participationem est rationalis, liber, virtutis capax. Et dominium partis rationalis in partem sensitivam crescit, prout aut illa confirmatur aut haec illi per modum habitus subicitur [1].

1008. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Propter dispositionem corporis appetitus sensitivus impediri potest, ne totaliter sequatur imperium rationis. Praeterea non est in nostra potestate, ut universe omnes motus inordinatos sensualitatis impedire possimus, quamvis impedire possimus singulos [2].

(Ad 2.) Ideo sensus exteriores non oboediunt rationi, quia ad sentiendum indigent sensibilium rerum praesentia. Quae res si praesto sint, homo sensu uti poterit quum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Sed sensus interiores et appetitus sensitivus non hoc modo indigent sensibilibus exterioribus; quapropter imperio rationis subduntur [3].

(Ad 3.) Vis appetitiva inferior naturaliter non tendit in rem ullam, quae sibi sub ratione proprii obiecti proposita non sit. Unde quum in potestate rationis sit, ut unam eandemque rem proponat sub diversis rationibus, velut aliquem cibum ut delectabilem et ut mortiferum, ratio sensualitatem in diversa movere potest [4].

(Ad 4.) Qualitas corporalis ad actum appetitivum dupliciter se habet: uno modo ut praecedens, ut aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem: alio modo ut consequens, sicut quum ex ira aliquis incalescit. Qualitas praecedens imperio rationis non subiacet, quia vel est ex natura vel ex aliqua praecedente motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia diversimode movetur secundum diversos actus appetitus sensitivi [5].

SECTIO QUINTA.

De voluntario.

1009. **Quid veniat nomine voluntarii.** Actus voluntarii dicuntur actus omnes humani, qui a voluntate procedunt, sive immediate ut a voluntate eliciti, sive mediate ut a voluntati imperati. Generatim id voluntarium est, quod est a voluntate.

Certum igitur est in actibus humanis reperiri voluntarium. Ad cuius evidentiam considerandum est, quorundam actuum sive motuum principium esse in agente sive in eo, quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium esse extra.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 81, a. 3 ad 2; 3 dist. 17, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 17, a. 7 ad 1; Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4 ad 1.

[3] Id. S. theol. 1, q. 81, a. 3 ad 3; q. 17, a. 7 ad 3; Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4 ad 3.

[4] Id. Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4 ad 4.

[5] Ita fere S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 7.

Eorum autem, quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent se ipsa, quaedam non. Quum enim omne agens sive motum agat vel moveatur propter finem, illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem, quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, ut habeat aliquam notitiam finis, habet in se ipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius, quod sit Agere vel Moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere se ipsa, sed ab aliis moveri: quae vero habent notitiam finis, dicuntur se ipsa movere; quia in iis est principium non solum, ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo quum utrumque sit ab intrinseco principio, videlicet ut agant et ut propter finem agant, horum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem significat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse non solum, cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde quum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat se ipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur [1].

Dices 1°: Principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum. — *Resp.:* Non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit, ut principium eius sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriore principio: quia non est de ratione voluntarii, ut principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriore, secundum alias species motus.

Dices 2°: Non invenitur in animalibus aliquis actus novus, qui non praeveniatur ab alio motu exteriore. Sed omnes actus hominis sunt novi: nullus enim actus hominis est aeternus. Ergo principium omnium actuum humanorum est ab extra. — *Resp.:* Motus animalis novus praevenitur quidem ab aliquo exteriore motu, quantum ad duo: uno modo, quantum per motum exteriorem

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 6, a. 1.

praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod, apprehensum, movet appetitum; sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animale, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut quum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii: huiusmodi enim motiones ab exteriore principio sunt alterius generis.

Dices 3°: Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit; dicitur enim: „Sine me nihil potestis facere." Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur. — *Resp.:* Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis quam naturae ab eo procedit, sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae, quod motus naturae sit a Deo, sicut a primo movente, quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem voluntarii, quod sit a Deo, quantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

1010. Voluntarium non invenitur in beluis. Nam ad rationem voluntarii requiritur, ut principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis: perfecta et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio eius, quod ordinatur ad finem ipsum, scilicet medii; et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit sine hoc, quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem, et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout videlicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his, quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout videlicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam beluis [1].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 6, a. 2.

Notanda sunt, quae habet S. Doctor in dubitationum solutione. Quorum primum est: Voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his, quae ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem. Secundum est: Ex hoc contingit, ut homo sit dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque ferri potest. Et secundum hoc voluntarium non est in beluis. Tertium est: Laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in beluis.

1011. Voluntarium non in solis actibus reperitur, sed potest esse voluntarium pure negativum. Nam voluntarium dicitur, quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod procedit ab aliquo, quantum est agens, sicut calefactio a calore: alio modo indirecte, ex hoc ipso, quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, quantum desistit a gubernando. — Sed sciendum est non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reduci sicut in causam in agens ex eo, quod non agit, sed solum tum, quum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc, quod est Non-velle et Non-agere, et aliquando debet: hoc, quod est Non-velle et Non-agere, imputatur ei, quasi ab ipsa exsistens: et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriore cum actu interiore, sicut quum vult non agere, aliquando autem etiam absque actu interiore, sicut quum non vult agere [1].

Dices 1°: Voluntarium dicitur, quod est a voluntate; sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis: ergo voluntarium non potest esse sine actu. — *Resp.:* Voluntarium dicitur non solum, quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente.

Dices 2°: Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle: sed Non-velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario: ergo voluntarium non potest esse, cessante actu voluntatis. — *Resp.:* Non-velle dicitur dupliciter: uno modo, ut sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum huius verbi Nolo: unde sicut quum dico: Nolo legere, sensus est, Volo non legere; ita hoc, quod est Non-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 6, a. 3. Cfr. q. 71, a. 5 ad 2; Quaest. disp. q. 11 de malo a. 1 ad 2.

velle legere, significat Velle non legere; et sic Non-velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, et tum non affirmatur actus voluntatis, et huiusmodi Non-velle non causat involuntarium.

Dices 3°: De ratione voluntarii est cognitio: sed cognitio est per aliquem actum; ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu. — *Resp.:* Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis sicut et actus voluntatis, ut videlicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere; et tum sicut Non-velle et Non-agere, quum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam Non-considerare.

1012. Violentia voluntati inferri non potest. Distinguere oportet inter actus a voluntate imperatos et elicitos. Quantum ad actus imperatos, voluntas violentiam pati potest, quatenus per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exsequantur. Sed ipsi actui a voluntate elicito violentia inferri non potest. Nam actus voluntatis nihil aliud est nisi inclinatio quaedam procedens ab interiore principio cognoscente; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriore principio. Potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae [1].

Violentia causat involuntarium. Sicut in rebus, quae cognitione carent, violentia efficit aliquid contra naturam, ita in rebus intelligentibus efficit aliquid contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat [2].

1013. Quaeres, num etiam metus, qui est respectu mali futuri, causet involuntarium simpliciter. Respondetur tibi, ea, quae per metum agantur, mixta esse ex voluntario et involuntario. Sed magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid. Ita proiectio mercium in mare, quae fit tempore tempestatis propter metum periculi, est voluntaria simpliciter. Sed si accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum exsistens, quatenus voluntati repugnat, hoc est involuntarium secundum quid [3].

Ad concupiscentiam se habet voluntarium, ut ista non causet involuntarium, sed magis faciat aliquid voluntarium. Nam per concupiscentiam voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit. In eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 6, a. 4. [2] Ibid. a. 5.
[3] Ibid. a. 6.

voluntatis ad id, quod agitur, quatenus in se consideratur; sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, non manet prior voluntas, quae repudiabat illud, quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id, quod prius repudiabat [1].

Mota quoque est quaestio, ignorantia causetne involuntarium. Dicendum est ignorantiam causare involuntarium ea ratione, qua auferat cognitionem, quae ad voluntarium praeexigatur. Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem aufert [2]. Sed hanc rem extensius explicare ad scientiam ethicam spectat.

Quaeritur:

quaenam necessitas inesse possit in actibus voluntariis.

1014. Introducitur quaestio. Quattuor distingui causas scimus, internas duas, duas externas (Log. n. 1590). Quibus ex omnibus alicui rei necessitas oriri potest. Necessitas, orta ex causa interna, naturalis et absoluta dicitur; necessitas, quae ex fine oritur, quum videlicet aliquis sine aliqua re finem consequi vel non possit vel non bene possit, dicitur necessitas finis vel utilitas vel necessitas ex suppositione. Necessitas ab agente imposita dicitur coactio [3].

Recordandum est deinde discrimen esse inter actum spontaneum et voluntarium. Spontanea dici solet actio, cuius principium inest in agente: quae opponitur actioni, ad quam agens a principio externo movetur, sive agens indifferens est sive resistit. Priorum vires vel motiones vocantur spontaneae, posteriorum mechanicae. (*Poma* saepe cadunt ex arbore sponte sua, saepe aliena vi decerpuntur. *Domus* interdum corruit sponte sua, saepe vi illata. Substantia corporea interdum vi sua sive actione spontanea extenditur, substantia elastica saepe vi aliena sive mechanica.) Potest tamen aliqua actio procedere magis minusve a principio interno vel externo; quapropter pro diversa ratione actio aliqua esse potest spontanea vel non spontanea. Figuratio plantae vivae est spontanea, plantae pictae est mechanica, floris glacialis est media.

Voluntaria est actio spontanea cum cognitione coniuncta, praecipue cum cognitione finis. Distinguitur voluntarium perfectum et imperfectum, prout cognitio finis est perfecta aut imperfecta. Si perfectio cognitionis ex natura potentiae trahitur,

[1] S. Thomas, S. theol. 2. 1. q. 6. a. 7. [2] Ibid. a. 8.
[3] Ibid. 1. q. 82. a. 1.

voluntarium perfectum dicitur, quod sequitur intellectum; imperfectum, quod sequitur sensum. Sensus enim non apprehendit finem nisi materialiter; i. e. bonum conveniens apprehendit, non cognoscens rationem finis neque rationem medii neque ordinem medii ad finem. Intellectus autem apprehendit finem formaliter, discernens rationem convenientiae et proportionem actionis vel medii ad finem.

Actus appetitus sensitivi in homine multo magis proprie dicitur voluntarius quam in belua [1].

Quia tamen ex dicendi consuetudine voluntarium intelligi solet solum voluntarium a voluntate et ex cognitione intellectuali procedens, et appetitio beluae potius spontanea quam voluntaria dicitur: ideo voluntarium perfectum et imperfectum distingui solet ex perfectione et imperfectione actus. Perfectum est, quod ex plena cognitione intellectus et ex pleno consensu voluntatis procedit; imperfectum, quod ex cognitione non satis deliberata (vel qua non satis considerantur rationes boni et mali, quae in obiecto reperiuntur) vel saltem ex imperfecto consensu oritur.

Ad modum loquendi quod attinet, qui reperitur apud S. Thomam, notandum est Aquinatem haud raro voluntarium non distinguere a libero. Illis locis voluntarium intelligit actum procedentem a voluntate — non ut „a natura“ vel „ex instinctu naturae“ vel „ex determinatione naturali“ — sed a voluntate, ut habet specialem modum agendi, quo ceterae facultates carent, videlicet ex propria sua determinatione et electione. Aliis locis voluntarium a libero distinguit. Voluntarium igitur et liberum duplici modo accipit.

1015. Nunc de coactione nonnulla sunt recolenda. Coactum et violentum scimus ab Aristotelicis dici id, quod est a principio externo passo non conferente vim. Intelligitur tamen passum habere aliquam inclinationem contrariam, ita ut inter violentum et spontaneum reperiatur, quod medium sit. Nam si passum nulla ratione resistat, motio, etsi forinsecus proveniat, non proprie violenta, sed potius mechanica dicenda est. Unde definitio clarius fortassis exprimitur: quod est a principio externo, passo non conferente vim atque aliquo modo propendente in oppositum; vel etiam: quod est a principio externo contra internum appetitum patientis vel operantis.

Ad coactum igitur duo requiruntur: ut cum necessitate fiat vel sustineatur et ut sit contra internum affectum.

[1] S. Thomas, 3 dist. 17, q. 1, a. 1; q. 2.

Coactum et violentum saepe promiscue usurpantur. Quod si distinguuntur, coactum repugnantiam ad appetitum vitalem et elicitum involvit, violentum ad quemcunque appetitum tam elicitum quam innatum. Itaque violentum latius patet quam coactum, quia violentum spectat subiectum cognoscens et non cognoscens.

Respectu tamen hominis coactio recte dicitur vis vel necessitas extrinsecus illata contra inclinationem voluntatis elicitam. Inclinatio enim voluntatis est inclinatio hominis. Immo latius etiam sumitur pro omni actu necessario contra electionem voluntatis; nullus enim actus vitalis potest esse simpliciter coactus. Ita quum quis contra suam voluntatem efficaci ratione dedocetur, vel quum intellectus, dum homo de Deo cogitare vult, vi phantasiae contra voluntatem cogitat de re aliqua mathematica.

1016. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur voluntati posse inferri violentia. Unumquodque enim potest cogi a potentiore. Sed Deus est humana voluntate potentior. Ergo voluntas saltem a Deo cogi potest.

(2.) Praeterea multae sunt res creatae, quae quum voluntate fortiores sint, voluntatem humanam cogere possunt.

(3.) Quicunque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo, sed incontinentes vincuntur a passionibus. Passiones igitur voluntatem immutare et cogere possunt.

(4.) Sed contra non solum coactio, sed omnis necessitas a voluntate aliena esse videtur. Nam quidquid voluntas appetit, est voluntarium; sed id, quod est voluntarium, necessarium esse non potest.

(5.) Voluntas, quum sit potentia rationalis, se habet ad opposita; ad nihil ergo determinatur ex necessitate.

(6.) Id quod est naturale sive necessarium, inest subiecto semper; sed nullus motus inest voluntati semper; ergo nullus motus est necessarius voluntati.

1017. **Dico 1°**: Voluntati non repugnat, sed potius convenit necessitas.

Primo non repugnat. Nam necessitas est interna et immutabilis determinatio ad unum. Atqui haec neque quoad speciem actus neque quoad exercitium voluntati repugnat. Actus enim ea determinatione imbuti, quum procedant ex principio interno vitalique et cognitione finis, manent voluntarii.

Quod voluntas ex necessitate vult, id ex dispositione subiectiva provenit, qua per modum naturae ab auctore naturae movetur et applicatur. Quod igitur miseriam appetere non possum, sed necessitate adductus quoad speciem felicitatem volo, id nullo modo impedit, quominus appetitio sit ex cognitione finis et ex voluntate ut principio interno.

Id ipsum locum habet, quum intellectus aliquid evidenter ut necessarium proponit, et voluntas illud necessario vult ex necessitate exercitii.

Secundo necessitas voluntati potius convenit. Nam sine inclinatione naturali et motu necessario in operationibus nostris nulla haberetur firmitas et stabilitas; hinc operatio ordinata vix fieri posset.

Si in intellectu prima non essent necessaria et immobilia, sed arbitrio nostro subiecta sicut probabilia, nulla esset in scientia nostra firmitas atque stabilitas, nisi interdum fortasse per accidens. Id ipsum de voluntate arbitrandum esset, si amor beatitudinis et odium miseriae non essent per modum naturae voluntati insita.

Deinde id quod est indifferens et in potentia, ex se se in actum non reducit. Atqui sine motu ex instinctu naturae proficiscente voluntas esset indifferens ad suum obiectum. Unde „voluntas rationalis creaturae determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur, sicut omnis homo naturaliter vult esse et vivere et beatitudinem. Et ista sunt, ad quae primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda, quia semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus“ [1].

1018. **Dico 2°**: Quamvis actus, qui a voluntate imperari solent, coacti esse possint, fieri tamen non potest, ut actus a voluntate eliciti coacti sint. Distinguimus coactionem quoad actiones ab ipsa voluntate elicitas et quoad actiones ab aliis potentiis elicitas.

Quoad actus imperatos dicimus: Quum voluntas imperat, ut aliae potentiae actum eliciant, vel quum prohibet, ne actum ponant, possunt facultates fortiore virtute impediri, quominus actum ponant, vel adigi, ut eliciant: id quod per experientiam satis constat.

Huiusmodi actus, etsi respectu voluntatis et hominis sunt coacti, respectu tamen potentiae elicitivae naturales et ex principio interno sive spontanei esse possunt; eiusmodi igitur actus non sunt simpliciter coacti.

Quoad actus ab ipsa voluntate elicitos: Velle est actu inclinare in aliquid; ergo Velle non potest esse contra inclinationem elicitam.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 16 de malo a. 4 ad 5. Cfr. ibid. q. 16 de verit. a. 2. S. theol. 1, q. 60, a. 2; q. 82, a. 1 et 2.

Deinde actus elicitus a voluntate necessario est ab ipsa ut a principio vitali interno. Ergo esse non potest a principio externo ipsa renitente.

Atque his constitutis manifestum est libertatem a coactione esse voluntati propriam. Voluntas est principium actuum suorum, ita ut in omni suo actu agat spontanee et voluntarie, et non coacte.

1019. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Potest quidem Deus pro libitu voluntatem immutare de necessitate, sive movendo ipsam sive imprimendo ipsi formam aliquam, non tamen potest eam cogere. Quantumcunque enim voluntas immutatur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Nam ipsum Velle aliquid est Inclinare in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. Quum Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia; unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam exsistenti, sed inclinationi, quae prius erat[1].

Dices: Deus tamen efficere potest, ut voluntas non possit elicere volitiones alias a se imperatas, atque ita voluntas ad omissionem actuum cogi potest. — *Resp.:* Ita est. Sed ad actus positivos etiam eos, quos voluntas imperare solet, voluntas cogi non potest, quia duo actus contradictorii simul in voluntate esse non possunt.

(Ad 2.) Voluntas immutatur ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut obiecto suo, atque hoc modo fieri potest, ut aliquod bonum de necessitate moveat voluntatem, quamvis haec non cogatur. Alio modo voluntas ab aliquo moveri potest per modum causae efficientis, et hoc modo nulla creatura voluntatem cogere potest, agendo in ipsam, quia hoc ne Deus quidem potest. Sed neque ulla creatura directe agere in voluntatem potest, ut eam immutet necessario vel qualitercunque inclinet, quod Deus potest. Verum indirecte aliqua creatura voluntatem aliqualiter inclinare potest, non tamen necessario immutare.

Cuius ratio est, quia quum actus voluntatis sit inter potentiam et obiectum quasi medius, immutatio actus voluntatis considerari potest aut ex parte ipsius voluntatis, aut ex parte obiecti.

Et ex parte quidem ipsius voluntatis, actum eius mutare non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas atque id, quod est causa ipsius Esse voluntatis, quod est solus Deus. Unde solus Deus inclinationem voluntatis, quam ipsi dedit, de uno in aliud transferre potest, secundum quod vult.

Sed si actus voluntatis ex parte obiecti consideretur, obiectum hoc duplex distinguendum est. Unum, ad quod de necessitate inclinatio naturalis determinatur, et hoc quidem obiectum est voluntati inditum et propositum a creatore, qui ipsi naturalem in illud inclinationem dedit; unde nullus per tale obiectum voluntatem necessario immutare potest nisi solus Deus.

Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem pro indole sua voluntatem inclinare potest, quatenus est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 8. Cfr. S. theol. 2, 1, q. 6, a. 4 ad 1.

ultimi finis naturaliter desiderati. Non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, quia non in eo singulariter invenitur ordo in ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet, quum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei eius utilitatem et honestatem; tamen in potestate voluntatis est, ut illud acceptet vel non acceptet eo, quod naturaliter ad id determinata non est.

Sic igitur patet, quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus voluntati aliquid proponendo aliqualiter eam inducere, non tamen immutare [1].

(Ad 3.) Incontinens non dicitur vinci a passionibus, quasi ipsae passiones cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia poena non debetur involuntario. Sed dicitur incontinens vinci a passionibus, quantum earum impulsui voluntarie cedit [2].

(Ad 4.) Voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam. Est enim alius modus causandi proprius voluntatis, quae est domina sui actus, et alius modus causandi proprius naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est, ut modus proprius naturae, quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriore. Est enim prius in unaquaque re ipsum Esse, quod est per naturam, quam Velle, quod est per voluntatem; et hinc est, quod voluntas naturaliter et hinc necessario aliquid vult [3].

(Ad 5.) Voluntas, quatenus est rationalis, ad opposita se habet; sed ut est natura quaedam, ad unum determinata est [4]. Voluntati, quae sit vis immaterialis sicut intellectus, respondet naturaliter aliquod unum commune, videlicet „bonum", sicut etiam intellectui aliquod unum commune, videlicet „verum" vel „ens" vel quidquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur. Unde voluntas, secundum quod aliquid vult naturaliter, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quae ad opposita se habet.

(Ad 6.) Non oportet, ut voluntas, quae de potentia in actum reducitur, quum aliquid vult, semper sine interruptione actu velit, sed tum solum, quum est in dispositione determinata. Voluntas Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi [5].

Disputatio quarta.

De libertate voluntatis humanae.

1020. Quid voce libertatis significetur. Novimus, quibus verbis Aquinas arbitrium liberum voluntatis humanae docuerit (n. 910 sqq.). Nunc propter rei gravitatem ad hanc doctrinam accuratius explicandam redeundum est.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 9. [2] Ibid. ad 3.
[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 10, a. 1 ad 1.
[4] Ibid. 1, q. 82, a. 1 ad 2; Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 5 ad 5.
[5] Id. S. theol. 2, 1, q. 10, a. 1 ad 2.

Libertas generatim aliquam solutionem significat et immunitatem. Unde tot modis dicitur, quot modis solutio et immunitas, velut a malo, sive naturali sive morali, a vinculo, ab obligatione, a servitute, a miseria, ab externa impressione sive determinante sive non determinante. Est perfectior vel imperfectior, prout solutio vel ligatio est melior. Ens absolute liberum est id, quod neque ullo modo ab alio pendet in agendo, neque ad agendum pro alio tenetur. Haec libertas soli Deo competit. Nos de libertate tantum humana dicimus.

Quoad voluntatem libertas duplex distingui solet: libertas a coactione et libertas a necessitate.

1. Libertas a coactione vel a violentia sive libertas spontaneitatis duplex distingui potest, prout motus non imponitur vi externa, aut motus naturalis non impeditur, remoto obice et impedimento. Hac libertate gaudent aves extra caveam per aëra volantes; immo planta libere crescere atque explicari et aqua libere fluere et lapis libere cadere dicitur, remoto obice et impedimento.

Libertas voluntatis, ut est apud Aquinatem, violentiae et coactioni opponitur. Non est autem coactio vel violentia in hoc, quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc, quod naturalis motus impeditur. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat eam [1]. Et multis locis repetit Aquinas hanc libertatem voluntatis necessitate naturali non auferri [2].

Quia autem duplex est coactio: perfecta sive physica et imperfecta sive moralis, dupliciter etiam putatur quispiam non libere sive sponte sua aliquid agere, non solum perfecte, sed etiam imperfecte; velut quum invita voluntas metu adigitur nec libenter operatur [3].

2. Libertas a necessitate, quae dicitur liberum arbitrium, vis electiva, libertas indifferentiae, praeter coactionem physicam a causa externa progredientem excludit omnem internam ad unum determinationem, quae a natura vel a quacunque causa a volun-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de pot. a. 2 ad 5. Cfr. q. 24 de verit. a. 1 ad 20.

[2] Fere idem Scotistae docent de libertate, quam „essentialem“ vocant, quam a libertate contradictionis sive ab indeterminatione ad utrumlibet distinguunt et cum necessitate consistere docent.

[3] Cfr. Suarez, Disp. metaph. disp. 19, sect. 8, n. 1 et 2.

tate non pendente proficiscatur. Nam quum electio sit praelatio respectu alterius, necesse est, ut electio sit respectu plurium, quae eligi possunt; quam ob rem in his, quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Dices: Docet Aquinas: „Voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam“ [1], ergo voluntas libera esse potest in re necessaria. — *Resp.: Dist.* Voluntas in appetendo fine ultimo clare proposito est libera libertate a coactione, non autem libertate a necessitate [2].

Liberum arbitrium philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate iudicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis libera est ad utrumlibet, quum libere possit moveri ad hoc vel ad illud. Liberum ergo dicunt arbitrium quantum ad voluntatem, quia homo voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri ad ea potest, quae bona vel mala iudicat vel iudicare velit [3].

Ipse Aquinas libertatem definit, ut sit facultas posito fine eligendi media; vel potentia, qua quis ita movet se ipsum, ut sit actus sui causa et dominus: vel potestas eligendi inter plura: vel facultas, qua voluntas sit domina sui; vel ut sit facultas rationis et voluntatis ad agendum vel non agendum, agendum unum aut aliud [4]. „Hoc essentiale est libero arbitrio, ut possit facere vel non facere.“ [5] Liberum arbitrium recte dicitur facultas. „Facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem, qua aliquid habetur ad nutum . . . ideo liberum arbitrium facultas dicitur, non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet.“ [6] „In solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.“ [7]

In hoc consistit essentia libertatis, ut voluntas sit sui domina, sive ut sit causa sui. Est autem voluntas domina sui eo, quod ratio ei causas praebet, ob quas sese ipsa determinare possit.

Inde illa indifferentia efficitur, ob quam haec libertas ab Aristotelicis libertas *indifferentiae* vocata est.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de pot. a. 1 ad 1.

[2] Ita id. S. theol. 1, q. 82, a. 1 ad 3 et q. 83, a. 1 ad 5.

[3] Id. 2 dist. 25 initio.

[4] Id. S. theol. 1, q. 19, a. 10; q. 83, a. 1; 2, 1, q. 1, a. 2; Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 4 ad 1.

[5] Id. 2 dist. 23, q. 1, a. 1. [6] Id. 2 dist. 24, q. 1, a. 1 ad 2.

[7] Id. 2 dist. 25, q. 1, a. 1.

Haec indifferentia minime est absoluta, quasi voluntas ex aequo se habeat erga bonum et malum. Neque idem est atque aequilibrium, quasi voluntas non sit libera, nisi quando in actu primo non magis inclinetur in unam quam in alteram partem. Secus enim voluntas humana nunquam fere operaretur cum libertate. Neque sollicitatio vel motio moralis ex parte finis maior vel minor destruit libertatem, nisi ea sit, ut dominium voluntatis tollat. Atque haec indifferentia potest esse aut ad agendum aut ad non agendum, aut ad ponendos actus specie diversos aut ad actus contrarios.

Indifferentia generatim est indeterminatio alicuius rei ad multa et duplex est: passiva et activa. Passiva est indeterminatio alicuius rei forinsecus determinabilis. In hac libertas non consistit. Indifferentia activa est virtus, qua agens ex se indeterminatum ad multa, sese determinat ad unum potius quam ad aliud. Indifferentia activa triplex est. Prima est contrarietatis sive specificationis ad bonum videlicet aut ad malum: haec ad libertatem non requiritur. Secunda est ad multa bona disparata: neque haec ad libertatem requiritur. Tertia est contradictionis sive exercitii videlicet ad actum bonum exercendum aut non exercendum, et haec quidem ad liberum arbitrium requiritur; nullus enim locus est electioni, ubi nulla est indifferentia saltem contradictionis.

Approbanda quoque est definitio, qua libertas dicitur esse vis electiva [1]. *Dices:* Praeter electionem sunt alii actus libertatis, velut consensus, usus. — *Resp.: Dist.* Praeter electionem specifice sumptam, *concedo,* praeter electionem generice sumptam, *nego.* Electio specifice sumpta est voluntas ex multis mediis deliberatione inventis unum alteri praeferendi; hoc modo electio consensui et usui opponitur. Electio generice sumpta est acceptatio alicuius medii ad finem intentum consequendum; hoc modo electio omnes actus circa media comprehendit; quo sensu docet Aristoteles electionem esse eorum, quae sint ad finem, et Aquinas definit: Eligere esse Appetere aliquid propter alterum consequendum.

Hodie magis in usu posita est definitio illa, qua libertas dicitur esse facultas, positis omnibus ad agendum requisitis, agendi vel non agendi vel agendi oppositum.

Reperiuntur, qui hanc definitionem ut falsam vel minus idoneam reiciendam esse velint. Qui tamen errant. Ex doctrina Aquinatis enim requiritur, ut voluntas sub motione causae primae constituta

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 4.

retineat facultatem movendi et determinandi se ipsam sive facultatem eligendi inter media varia, quae sunt ad finem, tanquam sui actus domina. Atqui ad id requiritur, ut voluntas positis omnibus ad agendum requisitis possit agere vel non agere vel agere contrarium.

Haec potestas, qua voluntas positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere vel non agere vel agere contrarium, sive circa rem physicam et naturalem, sive circa moralem et honestam, dicitur physica vel naturalis, ut distinguatur a morali, quae est immunitas ab obligatione legis. Prior illa libertas, quam physicam vocant, requiritur, ut quis obligationis vel praecepti moralis capax sit; eaque posita oritur necessitas, ut voluntas lege morali obligetur. Itaque actio libera ad scientiam moralem non spectat, nisi ut pars materialis, quae moralitatem suscipit. „Subiectum moralis philosophiae," ut est apud Aquinatem, „est actio humana ordinata ad finem."

1021. Atque ea distinctio est divisio libertatis secundum ea, a quibus voluntas libera dicitur, atque haec est divisio per se et optima. „Libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea, quae privantur. Unde secundum ea, quae cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi. Duplex est autem coactio: quaedam perfecta, quae quidem simpliciter coactio dici potest: et quaedam est imperfecta, quae potius impulsio quam coactio dicitur. Si ergo consideretur libertas, secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur . . . quae in omnibus invenitur, et sine qua peccatum imputari non posset. Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impedientis, hoc est dupliciter; quia hoc, quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se (sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima), et sic est libertas a peccato, vel per accidens (sicut impotentiae vel poenalitates, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impedientes), et sic est libertas a miseria." [1]

Alii distinguunt libertatem secundum „terminum ad quem" sive secundum quod terminus habet rationem boni. „Libertas arbitrii discernere habet, quid liceat; libertas autem consilii probare, quid expediat; libertas autem beneplaciti experiri, quid libeat." [2]

[1] S. Thomas, 2 dist. 25, q. 1, a. 5. [2] Ibid. ad 6.

Interdum paullo aliter divisionem libertatis ab obiecto trahunt, in quo libertas versatur. Libertatem moralem dicunt facultatem eligendi inter bonum et malum morale, inter virtutem et vitium; libertatem physicam facultatem eligendi inter res ordinis physici, velut inter arandum et ambulandum; libertatem metaphysicam dicunt potestatem eligendi aliquid abstrahendo a bonitate et pravitate morali.

Haud inscite in pueris agnoscunt libertatem hanc physicam quoad cibum, vestem, generatim delectabilia, antequam bonum et malum morale distinguere possint.

1022. Libertatis et moralitatis cohaerentia. Ut actus sit moralis, conditiones duae requiri solent: altera ex parte rationis, ex parte voluntatis altera.

1. Ex parte rationis. Quia ratio esse debet regula et norma, secundum quam actus humanus exigitur, ex parte rationis requiritur, ut ratio unum obiectum vel unum actum cum alio hic et nunc conferre possit; non solum, ut pueri id facere solent ante usum rationis secundum ordinem commodi, delectabilitatis maioris vel minoris, vel secundum alium modum inferiorem convenientiae vel disconvenientiae, sed secundum honestatis ordinem vel inhonestatis. Haec cognitio honestatis et inhonestatis ad actum moralem satis est, neque ulla requiritur lex vel praeceptum et legis vel praecepti cognitio. Homo, etiamsi nulli legi speciali subesset, necessario iudicaret vestire nudum et cibare esurientem ex se honesta esse et naturae rationali hominis convenire, contra mentiri, infirmum spoliare rebus suis, alios laedere, innocentem trucidare ex se inhonesta esse et naturae rationali adversari. Illa dicuntur moraliter bona, haec moraliter mala.

Quamquam autem actio moralis sine lege esse potest, quum tamen in his, quae more humano ad finem ultimum aguntur, mensura non in nuda ratione constituta sit, sed in principiis practicis rationi naturaliter inditis et praecipue in lege divina, ex parte rationis requiritur, ut homo agens obiectum et actum diiudicare possit secundum ordinem et regulam rationis lege divina informatae.

Hoc modo intelligendus est Aquinas: „Bonum per rationem repraesentatum voluntati ut obiectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.“ [1] „Actus nostri dicuntur morales, secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis.“ [2] Rationis

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 19, a. 1 ad 3.

[2] Id. 4 dist. 16, q. 3, a. 1. Cfr. Summa c. gent. l. 3, c. 9 et 10.

enim est, verum finem in Deo cognoscere et ordinem agibilium in finem constituere.

2. Ex parte voluntatis requiritur, ut adsit usus potentiae liberae. Soli enim actus liberi in finem dirigi et ordinari possunt regula rationis et lege; quam ob rem soli actus liberi capaces sunt formalis bonitatis vel malitiae, unde mores hominum diiudicantur et homines denominantur boni aut mali. Ex se morales sunt actus liberi a voluntate eliciti; actus liberi, qui a voluntate sunt imperati, denominantur morales ab actu voluntatis.

Bonitas autem et rectitudo, quae est in actu necessario et naturali, non proprie moralis est, sed recte dicitur esse honestas naturalis, non vere moralis (Log. n. 1400). Neque quisquam dicitur moraliter bonus, quia vult esse felix, et non vult esse infelix, aut quia desiderat esse et vivere. „Secundum hoc aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium“ (i. e. liberum)[1], et „in actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati“ [2].

1023. Quod si quaeratur, quidnam moralitatem formaliter constituat, Aristotelici in varias sententias abeunt.

Alii ipsa ratione libertatis formaliter constitui actum moralem existimant ita, ut eo ipso actus moralis sit, quod sit liber; itaque actum liberum et actum moralem sola significandi ratione differre. Posita libertate actus moralis est, ea sublata non est.

Alii e contrario putant actum libertate reddi moralitatis capacem dumtaxat: itaque actum liberum ad moralitatem materialiter tantum se habere, formam vero moralitatis esse conformitatem aut difformitatem ad regulam rationis legemque divinam. Aliis verbis: actus liber, quatenus dirigi et formari potest regula rationis, est moralitatis materia; hic autem actus moralitatem ipsam recipit ex habitudine ad regulam rationis lege divina informatae. Sicut sola potentia libera vel libertati subiecta capax est, quae regula ista ordinetur, ita etiam eo ipso, quod est libera, lege et regula ordinari debet. Et munus proprium regulae moralis est, ut modum imponat potentiae operanti atque eam determinet ad id, quod ratio dictat. Quam ob rem potentia sic regulanda supponitur indifferens ad sic vel aliter operandum. Sicut in artificialibus tota formalis ratio artefacti trahitur ex ordine ad ideam et ad regulam et directionem artis in mente artificis, ita

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 9. [2] Ibid. c. 10.

in agibilibus sive moralibus ratio formalis sumitur ex regula rationis in mente agentis liberi. Et actus voluntatis dicitur intrinsecus moralis ex habitudine ad illam regulam.

Alii denique, via media incedentes, moralitatem partim deduci et constitui dicunt ex libertate voluntatis, et partim ex norma rationis. Nam, inquiunt, quo magis voluntas — ceteris paribus — ex se et sua sponte sive in bonum secundum rationem, sive in malum contra ordinem rationis fertur, eo magis actus est laudabilis aut vituperandus. Sic peccatum contra eandem legem gravius est, si fit ex malitia, quam si fit ex infirmitate. Et contra quo promptius voluntas fertur in finem rationis et quo firmius finem rationis sequitur victis difficultatibus, eo maior est bonitas moralis in operatione. „Quanto voluntas intensius tendit in bonum, tanto est melior vel peior.“ [1]

Si quaeras, quid de his opinationibus arbitrandum sit, primam dico falsam videri. Dicere quidem possumus, quidquid libere fiat, esse moraliter bonum aut malum; inde tamen non sequitur moralitatem in sola libertate consistere; sed id tantum est consequens, ut homo reapse regulae rationis legique naturali subsit et omnem actionem liberam lege illa moderari possit ac debeat. Secundam et tertiam opinationem veram esse dico, modo recte intelligatur. Nam moralitas actus certe a voluntate agente multum pendet: quo enim magis et formalius voluntas se movet ex intuitu et aestimatione Dei et regulae rationis a Deo deductae, tanto perfectior est actus in genere moris. Nihilominus id, quod moralitatem formaliter constituit, est regula, cui voluntas conformari debet.

1024. Actum moralem quaedam attributa sequuntur, de quibus pauca hoc loco indicanda esse videntur.

Est enim actus aut culpabilis aut laudabilis. Culpa non solum defectum vel malum significat. „Culpa super hoc (i. e. super defectum et malum) addit rationem voluntarii; ex hoc enim aliquis culpatur, quod deficit in eo, quod per suam voluntatem habere potuit; unde oportet, quod secundum hoc, quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur.“ [2] „Ratio culpae in actu deformi ex hoc est, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus.“ [3]

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 20, a. 4. Cfr. 2 dist. 29, q. 1, a. 4.
[2] Id. 2 dist. 30, q. 1, a. 2.
[3] Id. 2 dist. 39, q. 1, a. 2. Cfr. S. theol. 1, q. 48, a. 5 et 6.

Simili ratione laudabilitas actionis inde trahitur, quod quis propria sua voluntate et determinatione bono, quod vere bonum est, inhaeret. „Ex hoc dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim aliud est laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius ita, ut habeat dominium sui actus.“ [1] Si quis solum ex aliena determinatione bonum facit, actio non ipsi in laudem imputari potest, sed determinanti.

Laudabilitas tamen agentis et actionis per se et essentialiter pendet a voluntate bono firmiter adhaerente, non a potestate peccandi; secus enim qui virtute est praeditus, in quo igitur est minor ad peccandum mobilitas, esset minus laudabilis in actu suo, quam qui virtute caret et bonum operatur [2].

Deinde actus esse potest aut meritorius aut demeritorius. Ille tantum, qui habet dominium suae actionis et se ipsum ad agendum determinat, se ipsum suamque virtutem possidet efficitque, ut actus sit suus, et, quod est consequens, „actum suum quasi pretium pro praemio dare possit“ [3]; is tantum, qui liber est, virtute sua bene utitur in obsequium alterius. Qui ex necessitate agit, magis agitur quam agit; habet instrumenti rationem atque possidetur ab alio, qui eius virtute utitur. Instrumento autem bonus et rectus usus non ascribitur.

Meritum exhibitum esse debet, non „extortum“. Quare ad merendum requiritur facultas naturalis liberi arbitrii, qua quis propria virtute utatur in obsequium alterius.

De demerito similiter dicendum est. Nam si quis ex propria determinatione et electione ordinem violat legemque transgreditur, huic malitia sui actus imputatur, atque is et apud legislatorem et gubernatorem iustam offensionem et obligationem incurrit laesum ordinem restituendi. Contra qui non libere, sed aliunde determinatus malum facit, iram et indignationem sapientis in se convertere non potest. Sed malum determinanti et applicanti ascribendum est.

Ex dictis patet poenam et praemium naturaliter cohaerere cum culpa et merito.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 21, a. 2.
[2] Cfr. id. 2 dist. 7, q. 1, a. 1 ad 4.
[3] Id. Quaest. disp. q. 29 de verit. a. 6.

1025. Variae de libertate humana sententiae [1]. Fieri non potest, ut nomina indicemus eorum, qui libertatem voluntatis humanae negent vel de ea perverse sentiant: nam horum infinitus est numerus. Nobis satis esse debet, ut errores praecipuos ad nonnulla capita revocemus.

I. Reperiuntur, qui veram libertatem admittant eamque constituant in indeterminatione voluntatis absoluta. Voluntatem a nullis motivis neque ab ullis impressionibus pendere putant; idque ex experientia propria et conscientia probari posse atque etiam ex considerationibus metaphysicis. In hoc systemate indeterminismi absoluti haerent inter alios Cartesius, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi [2].

Hoc vero systema est contra experientiam. Per experientiam enim constat omnes nostras volitiones aliquid pendere a cognitionibus, ab affectionibus subiectivis et aliarum rerum impressionibus [3].

Hoc deinde systemate aequilibrium in voluntate ponitur, ex quo voluntas nullo motivo honesto vel inhonesto egredi potest; statuitur indifferentia ea, qua voluntas a bono vel malo, ab utili

[1] Mach, Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn 1894.

[2] Mach l. c. p. 19, qui tamen errat, quum putat soli huic libertati absolutae imponi nomen liberi arbitrii indifferentiae. Reperiuntur, qui putent etiam Aristotelicos in hac sententia haerere. Quo insulsius quidquam vix dici potest. De ipso Aristotele scite F. Heman: „Jene indeterministische Willensfreiheit, welche gleichbedeutend mit Willkür, Belieben und Laune ist, war dem Aristoteles völlig unbekannt. Dass man frage, ob der vernunftbegabte Mensch bei gesunden Sinnen jemals nach blosser Laune und ohne Motive und bestimmende Gründe handle und wolle oder nicht, hätte ihm durchaus überflüssig und sinnlos geschienen; denn der Begriff Mensch als vernünftiges Wesen würde ihm schon verboten haben, eine Frage aufzustellen, die vom Menschen etwas aussagt, was in directem Widerspruch mit seinem Wesen als vernünftigem steht. Für Aristoteles war es ausser allem Zweifel, dass ein vernünftiger Mensch, der bei Sinnen ist, in jedem Falle sich durch Motive leiten und bestimmen lässt, und dass er nie grundlos, nach Laune, wie die Narren und Kinder, handelt" (Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens [Lips. 1887] p. 28).

[3] Errat igitur Kant, qui libertatem definit „das Vermögen oder die Fähigkeit des Willens, sich selbst zu bestimmen und mit absoluter Spontaneität eine Reihe von Erscheinungen oder Veränderungen anzufangen". Dicit Leibniz: „Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire; et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir et cela irait à infini" (Op. phil. 111. 113. 122). Multa ex iis, quae a libertatis osoribus contra libertatem universe dicta sunt, vera sunt et recte dicta, quatenus putari possunt dicta contra indeterminationem absolutam.

vel nocivo nullam impressionem accipere potest[1]. Si quis igitur dicit voluntatem humanam in volitionibus suis liberis nulla ratione, nullo motivo, nulla effectione subiectiva, nulla impressione, nullo boni moralis amore neque ullo peccati odio duci posse, is certe tollit omnem moralitatem omnemque actionum laudabilitatem atque poenalitatem.

Accedit, ut constantia illa in rebus a voluntate libera pendentibus, quae per artem statisticam demonstrata est, nullo modo cum indeterminismo absoluto componi possit.

1026. II. Alii haerent in errore contrario, qui in determinismo absoluto cernitur. Distingui potest determinismus externus, materialisticus, psychologicus, pantheisticus, intellectualis, theologicus.

1. Determinismus externus omnem determinationem voluntatis ab ente externo petit, vel a Deo, vel a fato, vel ab ordine cosmico. Ad Deum recurrunt Ioh. Huss, Lutherus, Calvinus, Iansenius[2]. Ad fatum recurrit Wicliff. Ab rerum ordine determinationem petit Spinoza. „Voluntas", inquit, „non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. . . . Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur."[3] In eundem errorem Leibnizius lapsus est (licet invitus) propter systema suum de harmonia praestabilita (n. 311, 2).

2. Determinismus mechanico-physicus sive materialisticus. Materialistae, quum res omnes ad materiam eiusque compositiones varias motusque reducant, subiectum ipsum

---

[1] Contra indeterminismum absolutum recte Herbart: „Dann ist das ganze Leben des Menschen ein Aggregat von Selbstbestimmungen, deren jede von vorn anfängt. Dann ist jede planmässige Einwirkung auf den Menschen durch sittliche Erziehung unmöglich und erfolglos, da der fixe Punkt fehlt, wo der pädagogische Hebel eingesetzt werden könnte" (Mach l. c. p. 29. Cfr. Herbart, Werke VII, 68. Strümpell, Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart p. 97).

[2] Ex Iansenii doctrina 1° sola necessitas coactionis essentiae liberi arbitrii adversatur; 2° homo necessario sequitur delectationem maiorem; 3° Velle et Libere-velle sunt synonyma; 4° duplex est necessitas: una dominans, premens, altera simul voluntaria; prior libertatem adimit, haec non; 5° indifferentia voluntatis ad statum aliquem elevatum pertinet, non vero ad essentiam liberi arbitrii.

[3] Ethica pars I, prop. 32. Alio loco (Epist. 62) dicit: „Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad exsistendum et operandum certa et determinata ratione."

libertatis tollunt. Sive materiae vel atomis solas vires physicas et mechanicas tribuunt, sive rebus omnibus sensum aliquem vel perceptionem tribuunt, libertati nullum locum relinquunt. Volitio nihil aliud esse dicitur quam certa quaedam configuratio motiove molecularum vel atomorum, quae igitur a quantitate componentium eorumque motionibus mechanice pendet[1].

Ad determinismum materialisticum reducitur sententia eorum, qui crimina omnia ex morbis vel anomaliis cerebri vel ex atavismo deducere conati sunt[2].

---

[1] Dicit Büchner: „Ein freier Wille, eine Willensthat, die unabhängig wäre von den Einflüssen, die in jedem Augenblick den Menschen bestimmen und auch dem Mächtigsten seine Schranken setzen, besteht nicht. Was wir freien Willen nennen, ist nichts anderes als das Resultat der stärksten Motive. Wenn wir uns in unserem Selbstbewusstsein frei wähnen, so besteht diese unsere Freiheit allein darin, dass wir, wie schon Spinoza sagt, nur unseres Wollens bewusst und der Ursachen, von denen wir bestimmt werden, unbewusst sind" (Kraft und Stoff p. 236. 243). „Demselben Gesetze, dem Pflanzen und Thiere unterliegen, unterliegt auch der einzelne Mensch" (ibid. p. 276). Similia proferunt Vogt, Moleschott, Wiener.

Si homines videntur sibi esse liberis, est vana illusio. „Dass es uns so scheint, als ob die Bewegung des Steines nothwendig, des Esels Wollen nicht nothwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draussen und sichtbar; die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar" (P. Rée, Die Illusion der Willensfreiheit [1885] p. 5).

[2] Ita inter alios Lombroso, Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. Hamburg 1887 u. 1892.

Recte Bentivegni: „Die Vergleichung des Verbrecherthums in körperlicher und seelischer Beziehung mit untergeordneten und primitiven Entwicklungsstufen (Pflanzen, Thieren, Urmenschen, Wilden, Kindern) hat keinen Anhalt dafür geliefert, dass wir das Verbrecherthum, diese so complicirte menschliche Erscheinung, auf eine vereinfachte, jenen Stufen entnommene biologische oder anthropologische Formel bringen könnten. Entweder liegen vergleichbare Daten überhaupt nicht vor, oder in unzureichender Weise, oder endlich es läuft die Vergleichung auf eine Gleichung identischer Erscheinungen hinaus, woraus natürlich eine vereinfachte Auffassung oder ein neuer Gesichtspunkt überhaupt nicht resultiren kann. Es muss also zur Zeit abgelehnt werden, das Verbrecherthum als Atavismus oder als verlängerte Kindheit zu begreifen: wie es umgekehrt unzulässig ist, das Kind, den Wilden, den Urmenschen, das Thier als ‚geborene' Verbrecher oder als Urformen des verbrecherischen Wesens zu bezeichnen" (Anthropol. Formeln für das Verbrecherthum [Lips., Abel 1893] p. 25). „Bisher ist weder ein Verbrechertypus noch ein dem Verbrecherthum gemeinsames körperliches Merkmal nachgewiesen" (ibid. p. 28).

Similia confitetur Rud. Virchow: „Die Grundlagen, auf denen die Lehren der neuern criminal-anthropologischen Schule beruhen, sind keineswegs geeignet,

3. Determinismus pantheisticus. Quum pantheistae actiones omnes totamque generis humani historiam non secus atque mundi physici explicationem ex spontanea et necessaria evolutione entis absoluti deducant, quumque negent ullam esse praeter Deum substantiam, apertum est in hoc systemate libertati humanae nullum locum esse.

A. Schopenhauer eam voluntatem liberam esse dixit, quae nullis rationibus sive causis determinaretur, cuius igitur singulae activitates ex ipsa voluntate prodirent, neque tamen certis conditionibus adductae essent. Id autem esse non posse illaeso principio causalitatis.

In hunc locum revocari potest sententia Fr. Paulsen, qui dicit problema libertatis ex theismo ortum esse et in theismo

---

den von Lombroso und seinen Schülern aufgestellten Sätzen und Behauptungen einen festen Halt zu geben. Es ist durchaus nicht erwiesen, dass gewisse Individuen, weil sie eine bestimmte Schädelform haben, mit Nothwendigkeit ein Verbrechen begehen müssen. Bei den meisten Naturvölkern sind solche Schädelanomalien, wie sie Lombroso als das charakteristische Merkmal des Verbrechertypus bezeichnet, ein überaus häufiges Vorkommniss, ohne dass die betreffenden Individuen einen besondern Hang zum Verbrechen an den Tag legen. . . . Das zufällige Vorkommen eines Schläfenbeinfortsatzes, eines Inkaknochens oder einer andern ungewöhnlichen Bildung bei einem Individuum, welches ein Verbrechen begangen hat, ist bei der geringen Anzahl der vorliegenden Beobachtungen nicht im stande, den Lombroso'schen Schlüssen eine feste Stütze zu verleihen. Der italienische Gelehrte begeht genau denselben Fehler, wie ihn Gall, der Urheber der längst überwundenen ‚Schädellehre', seiner Zeit begangen hat. In ebenso unmotivirter Weise, wie letzterer aus gewissen Schädeleigenthümlichkeiten einen Schluss zog auf bestimmte, besonders entwickelte Gehirnthätigkeiten bezw. geistige Anlagen, glaubt Lombroso aus den von ihm beobachteten Schädelanomalien einen Schluss ziehen zu dürfen auf das Vorhandensein von verbrecherischen Neigungen bei den betreffenden Individuen, wobei er es nicht für nöthig erachtet, einen causalen Zusammenhang zwischen den in Rede stehenden Erscheinungen nachzuweisen. . . . Ebenso wie das Vorhandensein von Geisteskrankheit sich nicht immer durch äusserlich erkennbare Veränderungen im Gehirn bezw. am Schädel manifestirt, können bei Verbrechern bezw. bei Personen mit verbrecherischem Hang solche Veränderungen regelmässig nachgewiesen werden. . . . Auch aus der Lehre von den ‚Zwangserscheinungen' lässt sich nicht ohne weiteres die Berechtigung zu solchen Schlüssen ableiten, wie sie Lombroso zieht." Alles in allem genommen, glaubt Virchov die Lehre des in letzterer Zeit viel genannten Italieners als eine „Caricatur der Wissenschaft" bezeichnen zu müssen. (Deutscher Anthropologen-Congress zu Speier, August 1896. Frankf. Ztg., 8. Aug., n. 219.)

solo fundamenta habere. Affirmat libertatem voluntatis esse aegri capitis somnium, opinionis scholasticae commentum [1].

1027. 4. Determinismus psychologicus opinatio eorum est, qui censent activitates omnes animae fieri secundum leges psychicas, quae tamen sint necessariae atque mechanicae. Recentiore aetate huius sententiae initia reperiuntur apud Leibniz. Is docuit animam semper cum necessitate sequi motiva fortiora, sive ea sint nobis nota sive imperceptibilia [2].

Maiore accuratione haec sententia exculta est ab Herbart eiusque schola. Herbart voluntatem nihil aliud esse dicit nisi quandam intellectus modificationem: ex impeditione repraesentationum oriri appetitionem et volitionem secundum certas determinatas leges, ita ut computis mathematicis subici possint; a ratione et cupiditate trahi hominem cum necessitate; cum hac tamen necessitate esse posse libertatem, quum ratio et cupiditas homini internae sint [3]. Vim electivam et vim determinandi se ipsum dicit cumulum esse absurditatum, praesertim si tribuatur voluntati naturae finitae [4].

Herbartium secuti sunt Drobisch [5], Volkmann [6], Lindner [7]. Qui omnes in eo conveniunt hominem ideo liberum esse, quod non pendeat a coactione rerum physicarum et externarum, sed quod determinetur a rebus psychicis sibi internis.

Manifestum est autem libertatem, quae a determinismo psychico ponitur, esse quidem libertatem a coactione, minime vero libertatem electionis [8].

[1] „Hirngespinst", „Grillen einiger scholastischen Metaphysiker", „grillenhafter Speculanten". Ita in libro: „System der Ethik" 1889.

[2] Opp. phil. p. 781 b; Theod. I, 50; Princip. phil. 3; Monadol. 36. 79. Ex altera parte dicit: „Et c'est dans ce sens, que j'ai coutume de dire, que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons d'une manière, qui lors même, qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter" (Opp. phil. 252. 669). „Libertas consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea et deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit" (ibid. 654).

[3] Opp. tom. 9, p. 26 sqq. 263 sqq. Ed. Hartenstein. Hac de re extensius agit in epistolis ad Griepenkerl.

[4] Tom. 1, p. 202. 203. 211. Cfr. § 128. 130, p. 200: tom. 9, p. 241.

[5] Moralische Statistik, Psychologie.

[6] Lehrb. der Psychologie II, 455 sqq.

[7] Lehrb. der empirischen Psychologie als inductive Wissenschaft.

[8] Recte Mach: „Welche Bedeutung und Berechtigung hätte noch die Ueberlegung, wenn eine Vorstellung vermöge ihrer Intensität den Willen noth-

In hac sententia haeret etiam W. Wundt (in libro de rebus ethicis), qui censet posito indeterminismo perire omnem responsabilitatem moralem [1].

5. Determinismus intellectualis. In hac opinatione voluntas, quae sit libera, semper determinatur ab intellectu, non tantum vi huius vocis latiore, quatenus intellectus voluntati obiecta et motiva praebet atque hoc modo voluntatem inclinat atque inflectit, relinquens tamen voluntati electionem liberam; sed vi huius vocis pressiore, quatenus voluntas cum absoluta necessitate determinari dicitur. Cui opinationi etiam ipse Aristoteles uno alterove loco quoad modum loquendi favere videtur.

Primus de libertate voluntatis humanae philosophatus est Socrates [2].

Docuit Socrates omnem hominem appetere, quod sibi bonum esset. Malum ab homine non appeti nisi ex errore in eligendis mediis, quae ad bonum conducerent, admisso. Omnes homines semper ex necessitate eligunt id, quod ipsis melius esse videtur. Etiam id, quod falsum est, quod concupiscentiae placet, cum necessitate voluntatem determinat. Bonum, quod ex rationis dictamine eligitur, liberum est; id vero, quod ex dictamine concupiscentiae appetitur, coactum est sive necessarium. Scientia est virtus; nam ex scientia boni eiusdem volitio sequitur. Libertas sita est in coercendis stimulis et concupiscentiis. Ex determinatione rationis sequitur libertas; ex determinatione concupiscentiae sequitur violentum et coactio [3].

---

wendig und unabweisbar determinirte, wenn das, was wir thun, eine nothwendige Folge der moralischen Constitution unseres Ich wäre?" (p. 80.) „Nicht Selbstthätigkeit ist die Bedingung und das Kennzeichen der Freiheit, da diese auch eine mechanische und nothwendige sein kann, sondern Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit, Unabhängigkeit sowohl von äussern als auch von innern zwingenden Umständen und Ursachen" (p. 88).

[1] „Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit ist uns überall die Causalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der innern Causalität folgt, welche theils durch seine ursprünglichen Anlagen, theils durch die Entwicklung seines Charakters bedingt ist. Ein Mensch, der den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Causalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit bestimmt wird, handelt nicht frei, sondern ist ein Spielball der Triebe, die durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden."

[2] Cfr. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Socrates, Plato und Aristoteles. Innsbruck 1876. Jul. Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. Jena 1874.

[3] Cfr. Harms, Gesch. der Psychol. (Berlin 1879) p. 152.

Socratem secutus est Plato, qui ab indeterminismo absoluto abhorruit, posuit tamen in omnibus suis doctrinis ethicis libertatem voluntatis humanae. Libertatem intelligit libertatem ab influxu illegitimo concupiscentiae.

Libertas voluntatis *(προαίρεσις)* accuratius descripta est ab Aristotele [1].

Conatus est Aristoteles corrigere Socratem in eo, quod hic putaverit, quidquid fieret ex determinatione rationis liberum esse, quidquid autem fieret ex determinatione concupiscentiae esse coactum. „Si, inquit, quemadmodum dicimus, virtutes sponte nostra comparantur (etenim habituum causas ipsi adiuvamus, ex eoque, quod sic vel sic affecti sumus, talem nobis finem proponimus), profecto vitia quoque sponte nostra contrahentur; similis enim utrorumque ratio est." [2] Itaque ex mente Aristotelis non solum virtutes, sed etiam vitia cum libertate voluntatis exsistunt. Voluntatis humanae proprium est, ut sequatur intellectum, qui deliberare possit. Obiecta intelligibilia et sensibilia appetitui grata aut ingrata sunt atque ita appetuntur. Liberum arbitrium *(προαίρεσις)* in eo situm est, quod volitio fiat post deliberationem rationis [3]. Ratio, quum voluntati simul proponat diversa et opposita, non cum necessitate voluntatem determinat [4]. Homo in electione libera determinat se ipsum propter rationem suam. Homo id eligit, quod sibi melius esse videtur [5]. Non res determinant hominem, sed homo determinat res, ut fiant obiectum volitionis suae: et determinat eas secundum normam et rationem arbitrii.

[1] De an. l. 3, c. 9—11; Ethic. Nicomach. l. 2, c. 3; l. 3, c. 1—8; Eth. Eudem. l. 2, c. 6—11; Eth. magna l. 1, c. 9—18; Rhet. l. 1, c. 10; Hermeneut. c. 9. Cfr. Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Lips. 1887. De Aristotele dicit Heman: „Aristoteles lehrt zwar die Willensfreiheit, ist aber kein Indeterminist, und andererseits lehrt er den strengsten Determinismus und läugnet doch keineswegs die Willensfreiheit, sondern sucht sie eben durch seinen Determinismus zu begründen" (p. 5).

[2] Ethic. Nicomach. l. 3, c. 7, 1114 b, 22.

[3] Recte Heman (p. 71): „Nach Aristoteles fängt die Willensfreiheit nicht da an, wo Vernunft und Denken aufhören, sondern sie ist nur da, wo Vernunft und Ueberlegung anfangen, sich geltend zu machen." „Wählen geschieht nach Gründen, dazu bedarf es der Vernunft" (p. 76). „Der menschliche Geist lässt sich nicht ziehen . . ., er zieht und wählt frei, eins dem andern vorziehend" (p. 98).

[4] Cfr. Heman l. c. p. 84.

[5] *Τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν.* Eth. Nicom. l. 3, c. 5, 1113 a, 4.

Non res ex se movent voluntatem, sed ratio largitur rebus vim movendi: voluntas dum eligit, praefert id, quod melius est; res in nostra potestate sunt.

Ut plurimum Aristoteles, disserens de libertate voluntatis, non electionem secundum se consideratam prae oculis habet, sed electionem perfectam et recte dispositam.

6. Determinismus theologicus firmiter tenet voluntatem hominis esse liberam. Nihilominus dicitur motio, qua Deus movet voluntatem in actionibus liberis, ex se intrinsecus et physice et necessario esse infallibiliter coniuncta cum actione futura; ad libertatem huius actionis salvandam satis esse, ut voluntas feratur in bonum, quod non sit necessarium: Deum id efficere posse, ut voluntas agat libere, quantumvis infallibiliter ad unum certum actum intrinsecus sit a Deo praedeterminata.

1028. III. Inter Determinismum absolutum et Indeterminismum absolutum medius est Indeterminismus relativus, qualis in schola Aristotelica excultus est. Hunc inter alios proposuit Christian August Crusius (1712–1776)[1]. Ex una parte admittitur, voluntatem etiam in actionibus liberis pendere a moventibus tum externis tum internis praecipue a deliberatione rationis; ex altera tamen parte firmiter tenetur illa voluntatis indifferentia, quae necessaria est, ut voluntas sub impressione illorum moventium sit ipsa actionum suarum domina.

Sed etiam in hoc Indeterminismo relativo est sententiarum varietas. Si enim quaeratur de libertatis subiecto, aliqui id esse non solam voluntatem volunt, sed potius intellectum. Alii aliquam facultatem admittunt, quae sit ab intellectu et voluntate distincta[2]. Ex quibus nonnulli censent libertatem in potentia exsecutiva sitam esse, qua id exsequi possimus, ad quod vires nostrae expeditae sint. Hoc modo opinatus est Locke voluntatem nihil esse nisi facultatem, qua una actio alteri praeferri possit; libertatem autem esse facultatem a voluntate distinctam, facultatem agendi iuxta mentis electionem; unde ridiculam esse quaestionem, qua quaeratur, utrum voluntas libera sit necne[3].

[1] Cfr. Zeller, Gesch. der deutschen Philos. p. 226.

[2] S. Thomas, 2 dist. 24, q. 1, a. 3; S. theol. 1, q. 83, a. 4; Quaest. disp. q. 24, a. 6.

[3] On human Understanding (edit. lat. Londini 1701 l. 2, c. 21).

Hac de re dicit Locke (l. 2, c. 21, in capite quod inscribitur „De potentia"): „Quatenus quis potentiam habet cogitandi vel non cogitandi, movendi vel non movendi pro electione aut directione mentis suae, eatenus liber est. Ubicunque agere et non agere haud aeque sunt in mentis potestate nec arbitrium eius sequuntur, homo haud liber est, etiamsi fortasse actio sit voluntaria. Adeo ut idea libertatis sit idea potentiae in quovis agente agendi vel non agendi iuxta determinationem sive cogitationem mentis, per quam alterutrum illorum alteri praefertur. Ubi haud penes est agentem, utrumvis pro Velle suo producere, ibi non est liber, verum ex necessitate agit" (§ 8).

„Libertas haud idea est ad volitionem spectans aut electionem, verum ad hominem, qui potis est agere vel non agere iuxta electionem vel directionem mentis" (§ 10).

„Velim homines considerent, annon omnes tollat controversias super ea, quae diu in disceptatione versata est, quaeque mihi propterea videtur absurda, quod non sit intelligibilis, quaestione, utrum nimirum voluntas humana libera sit necne. Ni fallor enim, ab iis sequitur, quae dixi, quaestionem ipsam valde absonam esse. Haud minus quippe absurdum est rogare, utrum voluntas humana sit libera, quam utrum somnus eius sit celer aut virtus quadrata; quoniam libertas haud rectius voluntati tribuitur, quam celeritas motus somno, aut τὸ quadrum esse virtuti; huiusmodi quaestionum ineptias nemo non risu exciperet" (§ 14).

„Libertas e contra potentia est, quam quis habet ad particulare aliquid agendum vel non agendum, prout agere vel non-agere menti videbitur eligibilius, quod perinde est ac dicere, prout ipse vult" (§ 15).

Postea quaerit, sitne homo liber respectu volitionis, vel sitne homini liberum, velle locutionem aut silentium, motum aut quietem. Negat. „Fieri etenim non potest, quin, quum de actione quavis, quam in potestate sua habet, semel cogitaverit, agere vel non agere necessario eligat" (§ 22—25).

Quaerenda sunt hoc loco septem: 1° sitne homo revera libertate praeditus; 2° in quo subiecto libertas resideat: 3° quae sint libertatis radices sive causae: 4° sitne libertas recte definita: 5° num facultas peccandi ad essentiam libertatis pertineat; 6° quomodo iudicium practicum se habeat ad voluntatem; 7° num electio necessario feratur in id, quod ut melius apprehendatur.

Quaeritur primo:

sitne homo revera praeditus libertate indifferentiae.

1029. Rationes dubitandi. (1.) Videtur libertas neque a priori, neque a posteriori demonstrari posse. Non a priori: nam desunt principia, unde per legitimam consequentiam libertas voluntatis deduci possit. Neque a posteriori; nam desunt res expertae, quae sint omnino indubiae, ex quibus inductio, quae satis sit, possit effici [1].

[1] „Wo soll es hinaus in dem Reiche der Wahrheit, wenn eine einfache Berufung auf das Gefühl oder Bewusstsein jeden Beweis zu ersetzen vermag . . .

(2.) Si homo libertate gaudet, fieri potest, ut sit effectus determinatus sine determinata causa; atqui id contradicit principio causalitatis[1].

(3.) Voluntas ex naturali necessitate vult finem ultimum; ergo ex eadem necessitate vult ea omnia, quae sunt ad finem.

(4.) Voluntas, quum sit naturaliter determinata ad bonum, semper necessario vult id, quod est bonum maius.

(5.) Voluntas movetur a suo obiecto, sed motus effectus in voluntate necessario respondet motui activo ab obiecto provenienti.

(6.) Nulla virtus, quae se habet ad contraria, est activa, quia omnis virtus activa potest agere id, cuius est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur enim duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate determinatur ad unum.

1030. **Thesis:** Homo praeditus est vera libertate indifferentiae.

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°* ea, quae supra de conceptu libertatis sunt exposita.

Praenota 2°. Libertas distinguitur in libertatem contradictionis, contrarietatis, specificationis, prout is, qui liber est, eligere potest inter duo contradictoria (velut inter scribere et non-scribere), vel inter duo contraria (velut inter amare et odisse aliquem), vel inter duo specie diversa. Ad essentiam libertatis satis est libertas contradictionis. Nam qui eligere potest inter duo contradictoria, vere est causa et dominus actus sui.

Argumenta. *Arg. I* (ex rebus per experientiam et conscientiam notis). 1. Percipimus in multis rerum adiunctis nos ita ad agendum vel non agendum, ad agendum hoc vel illud moveri, ut possimus voluntate nostra vel omnino non agere vel agere atque aliter agere; velut quum brachium movere volo, perspicue cognosco me posse non movere vel posse non velle movere, et

wenn einem jeden das Recht zugestanden wird, etwas als wahr hinzusetzen einfach deshalb, weil er sagt, er sei sich dessen innerlich bewusst?" (Scholten. Der freie Wille p. 99).

[1] Dicit Schopenhauer: „Hier sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das andere; das ohne Grund jetzt A wirkt, während es ebensowohl B oder C oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denselben Umständen könnte, d. h. ohne dass jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug vor B C D ertheilte" (Die beiden Grundprobleme der Ethik p. 47). „Die Aussage des Selbstbewusstseins bezieht sich immer nur auf das ‚Thun-können dem Willen gemäss' (ich kann thun, was ich will). Aber das ist nicht die Freiheit, wonach wir fragen. Wir forschen nach dem Verhältnisse des Wollens selbst zum Motiv" (ibid. p. 16 sqq.)

quum moveo dextrorsum, me posse omissa hac motione movere sinistrorsum. Sentimus quoque situm nostrum, velut sedere vel stare, hac vel illa via incedere, multifariam esse in potestate nostra; idque non solum mutata cognitione, sed etiam eadem permanente.

Atque his et multis aliis rebus similibus referta experientia est experientia verae et proprie dictae libertatis. Neque ulla ratione asseverari potest inesse necessitatem in anima, quae conscientiam effugiat; clare enim et liquide percipimus indifferentiam et potestatem ad utrumque nobis inesse.

Hic igitur sensus certissimum libertatis nostrae argumentum est. Neque minus valet ad probandum nos esse liberos, quam conscientia cognitionum volitionum, doloris, voluptatis probat nos cognoscere, velle, habere dolorem, voluptatem.

Ens, quod confitentibus adversariis liberum esset, sensum libertatis vividiorem non experiri posset, quam nos reapse experimur. Qui hanc experientiam negat (Wundt) vel pro illusione habet (Du Bois-Reymond), is negare debet omnem certitudinem.

2. Saepenumero voluntas in suis propositis et propriis actionibus magnam experitur volendi difficultatem summumque conatum adhibere debet. Hoc autem activitatis genus ex naturali voluntatis determinatione vel ex maiore motivi tractione procedere non potest. Nam volitio, quae ex ipsa natura voluntatis vel ex obiecti impressione oritur, non iucunda esse non potest, neque ut eliciatur, specialem conatum requirit.

3. Experientia teste saepissime contingit, ut de eligendis deliberemus, et varias boni rationes ponderemus, quibus in unam partem potius quam in alteram nos determinemus. Et in rebus gravioribus adhibendam esse intelligimus longiorem consultationem, ne imprudenter agamus.

4. Id etiam interdum contingit, ut actus quosdam a nobis positos nobis exprobremus. Sed nemo sibi exprobrat actum, ad quem se non libere, sed naturaliter determinatum percipit. „Si poenitentia est, et culpa est; si culpa est, et voluntas est in peccando; natura non est, quae cogat.“ [1]

[1] S. Augustin., De actibus contra Felic. Manich. — Dicit Schopenhauer: „Das alle unsere Thaten trotz ihrer Abhängigkeit von Motiven unläugbar begleitende Bewusstsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt nicht“ (Freiheit des Willens p. 97).

5. Et nostrae in decreta et actiones nostras potestatis conscii sumus non solum eo, quo agimus, tempore, sed etiam actiones nostras ante decernimus et praedicimus. Proponimus nos hoc vel illud acturos esse, si haec vel illa res accideret, si is vel ille hoc vel illo modo acturus esset. Id autem certe non proponimus nec praedicimus ideo, quod naturam naturalemque inclinationem voluntatis nostrae perspiciamus et posita ista re intelligamus oriri in nobis aliquam necessitatem, sed quia nostram libertatem et propositum nostrum in nostra potestate esse novimus: propterea posita ista re libere sic volumus atque decernimus. Immo huius sui in proprias actiones dominii ita certus securusque est vir probus, ut constanter asseveret, se nulla ratione a recto quem inierit virtutis tramite averti posse, etiamsi naturaliter multo magis in partem alteram inclinaretur.

6. Tandem, quod reliquum est, in nobis et actus liberos et actus necessarios percipimus ita, ut hos cum illis comparare possimus et, quantum inter se differant, deprehendere. Quis enim non percipiat se beatitudinem longe aliter velle quam deambulationem in horto et floris odorem?[1]

Arg. II (ex falsis consectariis doctrinae oppositae). Qui voluntatis libertatem negat, „subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim aliquid non sit liberum in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio et laus et vituperium“[2]. Tollitur omnis imputabilitas. Tollitur ius atque omne discrimen inter iustum et iniustum. Tollitur obligatio atque prudentia. Atque his sublatis fundamenta omnis societatis humanae et civilis sublata sunt[3]. Deusque ipse auctor malarum actionum constitutus est.

1. Tollitur actionum moralitas. Haec enim in eo consistit, ut homo ex aestimatione normae directivae a Deo deductae libere operationes suas et

[1] Cfr. Tongiorgi, Psychol. n. 535.

[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. 6 de malo art. un.

[3] Recte Mach: „Die Geschichte der Menschheit und das unabweisbare, praktische Bedürfniss des Lebens haben die Freiheit des menschlichen Willens thatsächlich stets gewahrt und anerkannt. Alle Culturvölker hatten und haben Gesetze und verhängten und verhängen Strafe über die Uebertreter derselben. Wir unterscheiden zwischen gut und böse, sprechen Lob und Tadel, Billigung und Missstimmung bezüglich der Handlungen unserer Mitmenschen aus, was alles offenbar nur unter Anerkennung der Freiheit Sinn und Berechtigung hat“ (Die Willensfreiheit des Menschen p. 2).

electiones moderetur et regulae rationis et ordinationi divinae conformet. Absente libertate nulla statui potest regula rationis, secundum quam actiones dirigantur. Neque ulla esse potest quaestio de licito vel illicito.

2. Tollitur specialis humanarum actionum in hac vita indoles. Si enim praeter naturam actionis physicam nulla est in homine moralitas, iam discrimen totum inter hominem et bestiam id est, ut homo plura cognoscat possitque etiam motivorum, quibus agatur, clariorem habere conscientiam.

Haec est specialis humanarum actionum indoles, ut homo, quamvis bono delectabili vel commodo contra ordinem rationis et legem divinam sollicitetur et quamvis facillime bono delectabili frui possit, tamen ex libera et propria aestimatione veri boni et ex libera affectione et reverentia legis atque officii et ex oboedientia erga legislatorem et ex amore Dei, contemptis multis bonis delectabilibus, se ipsum bonaque inferiora bono altiori subiciat. Hoc modo homo fit auctor (non quidem primarius, sed secundarius) ordinis moralis et virtutis, quatenus ex propria determinatione et electione opus virtutis facit ita, ut ab ipso pendeat, sitne opus virtutis.

Consimiliter quum homo liber spreto virtutis bono et lege divina neglecta vel Deo contempto malum operatur, ipse est auctor operis mali et malitiae, quia ab ipsius determinatione pendet, ut malum sit aut non sit. Atque hinc oritur specialis illa indoles, qua actus moralis a naturali distinguitur.

Si igitur est universalis necessitas, nec est nec esse potest nisi bonum et malum naturale. Si homo naturaliter omnia operatur, tollitur ratio officii et obligationis et legis; neque homo propter reverentiam Dei a malo declinat et bonum facit. Homo est bonus et virtuosus, sicut machina bona est et equus virtuosus. Homo non magis auctor est suae virtutis quam asinus suae patientiae.

3. Tollitur ius. Ius intelligitur potestas quaedam moralis inviolabilis. Haec vero nulla est sine libertate. Si omnia fiunt ex necessitate naturali, iam nihil iniustum esse potest.

4. Deus ipse malarum actionum auctor constituitur. Sublata enim libertate, omnis actio fit ex necessaria et physica determinatione sive naturae, sive eius, qui naturam instituit.

Arg. III (ex communi hominum consensu). Universo generi humano insita est persuasio homines esse liberos.

1. Apud omnes enim homines reperies notiones iusti et iniusti, virtutis et vitii, meriti et demeriti, iuris et officii, obligationis moralis et legis naturalis: reperies de diversitate actionum iudicia sive iustarum sive iniustarum. Sed manifestum est has notiones haecque iudicia conceptum libertatis et persuasionem de libero hominum arbitrio vel involvere vel supponere.

2. Ab hominibus statuuntur vel adhibentur leges et praecepta, suasiones et consilia, hortationes et preces, laudes et reprehensiones, promissiones et comminationes, praemia et poenae. Hae autem res omnes supponunt liberum arbitrium. Potentia tota ex naturae determinatione proficiscens ad summum lege poe-

nali et ostensis deliciis dirigi posset ad eum modum, quo diriguntur bestiae. — Omnes praeterea persuasum habent situm esse in potestate nostra, utrum precibus, exhortationibus, poenis et praemiis moveri velimus an non velimus.

3. Iidem ipsi, qui libertatem negandam esse docent, in vitae usu ita operationes suas moderantur et erga alios homines ita se gerunt, ut luculenter ostendant ipsis non minus quam ceteris hominibus de humanae voluntatis libertate persuasum esse. Suos enim exhortantur, iis praecepta ponunt, irascuntur, poenas statuunt atque prudentiam in rebus gerendis adhibendam esse censent.

Atqui haec, quam descripsimus, omnium hominum persuasio falsa esse non potest. Nam a) in hac persuasione fundamenta ordinis moralis et societatis humanae sita sunt; sed de nullo errore id putari potest. b) Persuasio haec est tam firma et clara, ut praeterea nulla.

1031. *Arg. IV* (ex natura entis intellectivi ut radice libertatis). Voluntas libera necessario intellectum consequitur [1]. Etenim 1. virtus cognoscitiva eo ipso, quod cognoscit res non solum ut in se veras, sed etiam ut bonas et cognoscenti convenientes, ex naturae necessitate exigit virtutem appetitivam proportionatam, qua ens in bonum suum cognitum modo vitali et congruenti inclinetur et tendat. Sed quae in hoc genere est virtus proportionata intellectui involvit voluntatem liberam.

Nam si consideremus a) naturam bonorum, quae intellectus cognoscit, multa bona sunt α) nobis quasi adiaphora vel saltem minime necessaria. β) Plura etiam bona, sive habent rationem finis i. e. honesti et delectabilis, sive rationem medii tam in ordine naturali quam morali, inter se pugnant et excludunt, velut studium et precatio, bonum honestum caritatis et bonum delectabile vindictae; unde simul efficaciter appeti et haberi non possunt. γ) Alia cum malo connexa sunt ita, ut ipsis conveniat ratio convenientiae et inconvenientiae, appetitionis et fugae. Immo in omnibus particularibus bonis potest homo considerare rationem boni alicuius et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile [2].

Atque id clare apparet, si consideremus b) naturam cognitionis intellectivae. Intellectus non, sicut sensus, hoc vel illud

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 59, a. 3. [2] Ibid. 2, 1, q. 13, a. 6.

bonum singulare tantum cognoscit, ut est hic et nunc, sed ita universalis est et perfectus, ut universalem rationem boni cognoscat, et propriam rationem finis sive ultimi sive proximi et mediorum percipiat et in utroque genere expendere possit, quid habeat bonitatis et malitiae, quid utilitatis et incommodi pro praesenti et pro futuro tempore, pro hac vita et pro altera in perpetuum. Quae enim ordinem inter se habent, comparata simul cognoscit. Unde quum quidpiam appetibile occurrit vel proponitur, intellectus simul apprehendit et exhibet rationem intendendi et relinquendi, appetendi et fugiendi, eligendi et recusandi; cognoscit sub hoc respectu esse conveniens, quia commodum et delectabile et honorem et laudem apud homines parans, sub alio tamen respectu esse inconveniens, quia aliud incommodum affert et est contra regulam morum et legem divinam. Et in intellectu mihi dico et dicere debeo: res proposita vel actio proponenda sub hoc respectu est quidem mihi conveniens et appetibilis, sub isto alio respectu est inconveniens et declinabilis et aspernabilis; sub neutro respectu est necessaria; et hoc et illo bono carere possum. Et iam pro indifferentia obiectiva et pro ratione appetendi et recusandi, voluntate me in hanc aut illam partem inclinare possum, prout voluero. Voluntas est universalis sicut intellectus. Sicut intellectus ex natura sua omne verum prosequitur et omne falsum fugit, ita voluntas ex natura sua omne bonum conveniens amando prosequi potest atque omne malum aversando fugere.

Et clarius etiam apparet, si consideremus c) indifferentiam iudicii. Ens intelligens operationes suas suasque potentias atque se ipsum cognoscens, si cetera adsunt, de operationibus suis, motibus, finibus, iudiciis secundum ordinem rerum et principia universalia et normas rationis iudicare potest, quid boni, quid mali contineant, quo pacto melius fiant et maiorem cum iudicante convenientiam habeant. Ergo etiam appetitus, qui hanc cognitionem sequitur, hanc indifferentiam habere debet, hanc in actum suum potestatem, ut singula bona non appetat nisi secundum rationem boni intellectam, i. e. non necessario, sed libere. Sicut igitur voluntas ab intellectu oritur, ita libertas ab indifferentia iudicii.

2. Voluntas intellectum sequens non minus est reflectens in operationes suas atque in se ipsam totamque hominis conditionem internam, quam ipse intellectus. Et voluntas non solum est potentia, quae bona proposita, prout merentur, velle possit, sed est

etiam potentia activa, quae, sicut membra externa ad hoc vel illud movet et applicat iisque ad hoc vel illud utitur, ita etiam intellectum ad hoc vel illud dirigere potest et inclinare vel ab hoc vel illo removere; deinde potest omnibus suis actibus versari in se ipsa, i. e. potest velle, se velle hoc, se uti et applicare se ad suum actum. Quare Aquinas: „Quia actus voluntatis", inquit, „reflectuntur supra se ipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus et electio et usus, ut, si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum." [1] Quum igitur homini bonum aliquod conveniens (non tamen necessarium vel purum sine defectu) vel quum ipsi bona duo, quae sunt inter se opposita, proponuntur, quorum utrumque est conveniens, neutrum tamen necessarium, iam homo voluntate sua uti poterit, prout voluerit; poteritque pro arbitrio suo sese vertere et inclinare in hoc vel in illud bonum conveniens.

3. Atque id, quod diximus, confirmatius erit, quum actiones humanas cum beluinis comparaverimus. Ad operationem ex appetitu pendentem tria concurrunt: cognitio, appetitio, operatio. Et tota ratio libertatis vel necessitatis ex modo cognitionis pendet: nam appetitus, quum non sit nisi boni cogniti, cognitionem sequitur, appetitionem autem motus vel operatio. *Avis* ad nidum faciendum cognitionem habet instinctu determinatam; alium modum nidificandi non cognoscit nec suspicari potest, neque in cognitionem suam potest reflectere, ut de arte sua eiusque ordine ad finem iudicet vel causam rationemve sui iudicii cognoscat vel artem suam cum aliarum avium arte comparet. Itaque appetitus nullo modo est in potestate bestiae. Quum igitur appetitus aliqua apprehensione et dispositione corporis irritatur et instigatur, eo modo nidum aedificat, quem natura praedefinivit. Et quoniam pro sensitiva sua natura non cognoscit nisi particularia secundum hic et nunc, non apprehendit se nidificationem posse in aliud tempus differre velut in crastinum diem vel in tempus pomeridianum. Ergo habet iudicium unum naturale ex adiunctis ad unum determinatum sine ulla indifferentia. Simili modo, quum bestia esuriens cibum videt, iudicium illi solum offert delectabile istud; defectum eius bestia non cognoscit, neque qui sit ordo cibi ad suam conservationem advertit, vel se illo carere posse. Ex

[1] S. theol. 2, 1, q. 16, a. 4 ad 3.

quo apparet appetitui nihil proponi nisi id, ad quod appetitus natura sua ordinatus est. Ergo totius libertatis radix est in ratione constituta [1].

Atque haec doctrina est, quam Aquinas iterum iterumque proponit. „Modus agendi cuiuslibet rei, inquit, sequitur formam eius, quae est principium actionis; forma autem, qua agit voluntarie agens, non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum. Intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est, ut multitudinem formarum comprehendat, et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest." [2] Et alio loco: „Eorum, quae a se ipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur, conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta; quod quidem patet tum ex hoc, quod omnia, quae sunt eiusdem speciei, similiter operantur . . . tum ex hoc, quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia. . . . Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius, quod est ad finem, et habitudinem, et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando, et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo." [3]

Arg. V (ex natura voluntatis eiusque obiecti). Obiectum, ad quod voluntas ex se et natura sua ordinata est, quodque voluntatem ex se et ratione sui finaliter movet, non est nisi beatitudo et bonum infinitum, quod solum voluntatis capacitatem explere inclinationique naturali satisfacere potest. Ergo voluntas ad bona particularia et finita non movetur nisi ratione inclinationis naturalis ad bonum universale et ad beatitudinem. Atqui beatitudo subiectiva et bonum infinitum obiectivum nullam habent secundum cognitionem nostram connexionem necessariam cum aliis bonis. Ergo voluntas non movetur ad illa determinate et ex natura sua, sed ad ea se ipsam libere movet et determinat.

Atque id comparatione aliqua illustrari potest. Si quis intendit aedificare domum, eius voluntas non est per se determinata nisi ad domum, ad lapides autem, ligna, ferramenta, ad machinas totamque molitionem operis, solum ratione domus, quatenus ad aedificandam domum requiruntur. Ergo si plures adsunt res convenientes, quae adhiberi possint, ad nullam voluntas determinate propter intentam domum movetur.

1032. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Libertas electionis et a priori probari potest ex voluntatis natura et ex mediorum diversitate, quae ad ultimum finem conducunt, et a posteriori, id quod in argumentatione nostra effecimus.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 2.

[2] Id. Summa c. gent. l. 3, c. 73, n. 2. [3] Id. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 1.

Dices: Principium totius humanae cognitionis est sensus; nihil ergo cognosci potest ab homine, nisi secundum quod cadit sub sensum. Sed ipsa virtus se habens ad opposita non cadit sub sensum. Ergo non possumus iudicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem. — *Resp.:* Dicit Aquinas: Principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet, ut, quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui obiectum. Quod si concluderemus potentiam voluntatis ad opposita cognosci non posse nisi per effectum sensibilem, ratio dubitandi non sequitur. Potentia enim voluntatis ad opposita se habens, cognoscitur a nobis non quidem eo, quod actus oppositi sint simul, sed quia inter se succedunt ab eodem principio [1].

(Ad 2.) „Non omnis causa ex necessitate inducit effectum," ut est apud Aquinatem, „etiamsi sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur. . . . Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet, ut ex necessitate id faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet in quantum id, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum." [2]

(Ad 3.) „Ea, quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum removeatur finis, quum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum, vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate, quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas respectu eorum, quae sunt ad finem." [3]

(Ad 4.) „Voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud . . . et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni, non tamen oportet, quod semper hoc vel illud bonum velit." [4]

Dices: Omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens; ergo voluntas ex necessitate movetur a suo appetibili. — *Resp.:* „Activum non ex necessitate movet, nisi quando superat virtutem passivi. Quum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id, quod est secundum omnem considerationem bonum, et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet, quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere, quum vellet." [5]

(Ad 5.) „Motivum sufficiens alicuius potentiae non est nisi obiectum, quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit." [6]

[1] Quaest. disp. q. 6 de malo art. un. ad 18. [2] Ibid.
[3] Ibid. q. 22 de verit. a. 6 ad 4. Cfr. ibid. q. 6 de malo art. un. ad 8 et 9.
[4] Ibid. q. 22 de verit. a. 6 ad 5. Cfr. ibid. q. 6 de malo art. un. ad 6.
[5] Ibid. q. 6 de malo art. un. ad 7.
[6] S. Thomas, S. theol. 1, q. 82, a. 2 ad 2; 2, 1, q. 10, a. 2 ad 1.

(Ad 6.) Non docet Aristoteles aliquam potentiam non esse activam ad contraria se habentem; sed docet potentiam activam ad contraria se habentem non ex necessitate producere suum effectum. Hoc enim posito, manifeste sequeretur contradictoria esse simul. Si autem ponatur aliquam potentiam activam ad opposita se habere, non sequitur opposita esse simul; quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri [1].

1033. Solvuntur quae restant dubia. *Dicunt 1°:* Voluntas hominis in electionibus suis movetur interno instinctu ab ipso Deo. Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum. — *Resp.:* „Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest. Sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentes, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum." [2] „Voluntas aliquid confert, quum a Deo movetur; ipsa enim est, quae operatur, sed mota a Deo." [3]

Quod si quaerat quispiam, qui fieri possit, ut voluntas humana mota a Deo „sese indifferenter habere possit ad diversa", recogitandum est motionem divinam non esse praemotionem physicam, i. e. motionem, qua Deus voluntatem ad certum actum determinet antequam ipsa sese determinet, quae motio necessitate interna et physica cum certo actu infallibiliter coniuncta sit, sed infallibilitatem hanc hauriri ex praescientia divina, qua dirigente motio illa fit. Qua de re plura dicere solent metaphysici.

Dices: Praevidentia divina libertatem humanam tollere videtur. Nam ea, quae Deus futura esse praevidet, necessario fient; sed praevidet Deus omnes actus humanos; ergo omnes actus cum necessitate eveniunt. — *Resp.: Dist. mai.:* Praevisa fiunt necessario necessitate consequente sive conditionali, *conc. mai.*, necessitate antecedente sive absoluta, *nego mai.* Non fiunt libere futura, quia Deus praevidet; sed Deus praevidet, quia fient. Praescientia, qua Deus ab aeterno Socratem currere praevidit, non impedit, quominus Socrates libere currat, quamquam posita hac praescientia non potest non currere [4]. Distinguendum est igitur genus duplex necessitatis, quorum unum cum libertate componi potest, alterum vero non potest. Quae diversitas variis vocabulis exprimi solet. Ita distinguunt necessitatem in sensu composito et in sensu diviso [5]; necessitatem consequentiae et necessitatem consequentis; necessitatem conditionalem et necessitatem simplicem sive absolutam; necessitatem consequentem et antecedentem [6].

Dicunt 2°: Dispositio moventis primi reperitur in omnibus sequentibus. Sed in motu omnium voluntariorum primum movens est appetibile apprehensum. Quum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, videtur necessitas

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 6 de malo art. un. ad 16.

[2] Ibid. ad 3. [3] Ibid. ad 4. [4] Ibid. q. 2 de ver. a. 12.

[5] Id. S. theol. 1, q. 14, a. 13 ad 3; Summa c. gent. l. 1, c. 67; 1 dist. 38, q. 1, a. 5 ad 5; dist. 39, q. 1, a. 2; Quaest. disp. q. 2 de verit. a. 12 ad 4.

[6] Cfr. Hontheim, Inst. theodic. c. 19, a. 4.

transire ad omnes motus sequentes. — *Resp.:* Dispositio primi moventis non manet in his, quae ab ipso moventur, nisi quantum moventur ab ipso [1].

Dicunt 3°: Voluntas aliquo momento temporis eligere incipit, quum prius non elegerit. Necesse est igitur, ut ab aliquo mota sit. Movens autem imponit necessitatem mobili. — *Resp.:* Voluntas quum de novo eligere incipit, transmutatur de sua priore dispositione, quatenus prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, quantum ipsa voluntas movet se ipsam ad agendum, et quantum etiam movetur a Deo. Non tamen ex necessitate movetur [2].

Dicunt 4°: Homo non est liber, neque dum agit, neque dum non agit. Dum agit, necessario agit; dum non agit, debet non agere. — *Resp.:* Dum homo agit, agit necessario necessitate consequente, non vero necessitate antecedente; sed necessitas consequens libertati non obest. Dum homo non agit, non potest agere pro instanti praesenti; potest tamen agere pro instanti immediate secuturo.

Dicunt 5°: Sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul; ergo neque esse potest potentia ad duo opposita. — *Resp.: Dist. mai.:* Si accipiatur actus ex aequo respondens potentiae ut universale obiectum ipsius, *conc. mai.* Si autem accipiatur id, quod continetur sub obiecto universali ut particularis actus, *nego mai.* Licet ergo homini insit simul potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa, ad quae se habet voluntas, non sunt simul [3].

Dicunt 6°: Quum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo saltem in his, qui consuetudinem aliquid faciendi habent, voluntas ex necessitate movetur. — *Resp.:* Consuetudo necessitatem facit non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcunque consuetus potest contra consuetudinem agere [4].

Dicunt 7°: Persuasio tota de libertate voluntatis reducitur ad ignorantiam causarum, quibus determinamur in volitionibus nostris. — *Resp.:* Clare nobis per conscientiam apertum est nos in actibus liberis a nulla causa determinari cum necessitate.

Dicunt 8°: Lapis, qui deorsum cadit, si haberet intelligentiam, aeque atque nos putaret se esse liberum. — *Resp.:* Lapis iste certe non putaret se pro voluntatis suae arbitrio determinare motum suum.

Dicunt 9°: Ex tabellis statisticis constat eos vigere inter homines constantes agendi modos, quibus pateat, homines non frui libertate arbitrii. — *Resp.:* Inprimis observandum est constantiam illam non esse tantam, quanta ab adversariis iactetur. Ex ea vero constantia, quae revera est, id tantum sequitur, pendere reapse homines, sive omnes sive alicuius ordinis, multum a motivis voluntatem impellentibus vel ab impressionibus voluntatem utcunque afficientibus. Quibus rebus homines plurimi pro sua pigritia vel indole cedere solent; minime tamen inde sequitur homines istos carere libertate arbitrii.

Dicunt 10°: In multis rebus praevidere possumus, qua ratione hic vel iste homo in certa rerum circumstantia acturus sit. — *Resp.:* Haud raro id

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 6 de malo ad 11. [2] Ibid. ad 17.
[3] Ibid. ad 19. [4] Ibid. ad 24.

cum magna probabilitate praevidere possumus, quia scimus omnem hominem ab obiectis et motivis, ab indole sua et acquisitis habitibus et consuetudine sua multum pendentem esse.

Dicunt 11°: Ad quid educatio, si homo habet libertatem arbitrii? — *Resp.:* Non defendimus nos indifferentiam voluntatis absolutam. Neque dicere volumus hominem esse liberum ab omni genere impressionum sive ab indole interna sive a rebus externis provenientium. Sed horum motivorum et obiectorum vis magna est. Per educationem eae dispositiones in puero effici possunt, quibus facilius impellatur ad bonum et retrahatur a malo.

1034. Scholia. *Schol. 1.* Ex argumentis, quae indicavimus, sequitur nos in omnibus iis esse liberos, in quibus habemus iudicium rationis obiectivum indifferens. Determinationem naturalem ad unum quoad speciem habemus ad beatitudinem sive statum boni perfecti: ad bonum in genere, quod specificat potentiam. Determinationem quoad exercitium habent solum beati, qui Deum intuentur.

Adhibetur ab homine libertas, quoties cum debita rationis advertentia apud se decernit rem aliquam intellectu apprehensam ut finem prosequi.

Invenitur indeterminatio voluntatis in rebus tribus: in obiecto, in actu, in ordine ad finem. In obiecto, quatenus ad finem ultimum multis viis perveniri potest. In actu, quia circa obiectum determinatum, quod non est necessarium ad finem ultimum, voluntas ad actum determinata non est. In ordine ad finem, quatenus voluntas appetere potest id, quod secundum rei veritatem ad finem ultimum refertur, atque etiam id, quod secundum speciem sive apparentiam tantum.

Atque haec indeterminatio, de qua ultimo diximus, ex duabus causis provenire potest. Primo ex indeterminatione apprehensionis, quae vel recta vel non recta esse potest. Sicut enim in speculativis ex principio vero inferri potest conclusio falsa, aut quia minor falsa assumpta est, aut quia ex mala ordinatione male infertur, ita etiam conclusio practica ex mala apprehensione mala esse potest. Secundo indeterminatio ista oriri potest ex indeterminatione voluntatis respectu eorum, quae sunt ad finem [1].

Schol. 2. Quaeritur, possitne esse omissio pura, quae sit libera. Nonnullis id negantibus complures affirmant. Pura omissio est, si actus positio neque directe neque indirecte alio actu excluditur; velut si voluntas proxime disposita et expedita ad

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 6.

amorem Dei aut omnem omnino actum suspendit aut certe nullum affectum habet, qui cum amore Dei consistere non possit.

Fatendum est omissionem puram raro accidere: qui non dat eleemosynam, ut plurimum vult non dare. Attamen ex se fieri potest pura omissio, quae sit libera. Nulla enim indicari potest ratio solida, ob quam repugnet [1].

Quaeritur secundo:

in quo subiecto libertas resideat.

1035. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur libertas residere in intellectu. Nam est libertas arbitrii sive iudicii de agendis; iudicium autem ad intellectum spectat.

(2.) Ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio ad cognitionem pertinet, quia electio involvit quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognoscitivae virtutis.

(3.) Intellectus determinat voluntatem ad suum actum; nam voluntas ante intellectus iudicium operari non potest; posito autem iudicio non potest non operari. Ergo solus intellectus formaliter liber est.

(4.) Vel sit etiam voluntas libera; sed libertas per se primo in intellectu inesse videtur. Hoc modo docet Durandus tam intellectum quam voluntatem esse potentias formaliter et intrinsecus liberas quoad actus suos; immo intellectum esse prius et principalius liberum quam voluntatem; et ex utriusque libertate coalescere et constitui perfectam atque integram libertatem hominis; recte igitur liberum arbitrium vocari facultatem voluntatis et rationis [2].

(5.) Vel saltem dicatur libertas ex aequo pertinere et ad intellectum sive rationem et ad voluntatem. Ab Aristotele electio (*προαίρεσις*) non solum dicitur „appetitus deliberationem consequens“ vel „deliberativus“ (*βουλευτικὴ ὄρεξις*), sed etiam electio esse vel intelligentia cum appetitu consequente vel appetitus ex deliberatione procedens (*ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική*) [3]. In hac sententia haud pauci inter veteres Aristotelicos fuisse videntur. „Liberum arbitrium“, ut est apud Petrum Lombardum [4], „est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur. . . . Et dicitur liberum, quantum

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 6, a. 3 et q. 71, a. 5 ad 2.

[2] „Illa potentia“, ut est apud Durandum, „est per prius et principalius libera, cuius actum habemus per prius et principalius in potestate nostra; sed talis est intellectus et non voluntas.“ Nam „primi actus, qui sunt in potestate nostra, sunt iudicium conclusivum alicuius eligendi et ipsa electio; inter hos autem actus prius est iudicium conclusivum quam electio“. Et ad argum. 1 in oppositum respondet: „Electio non est primus actus liberi arbitrii, sed iudicium conclusivum intellectus determinantis electionem. Et ideo quamvis electio sit actus voluntatis, quia tamen libertas electionis dependet ex libertate iudicii conclusivi, ideo intellectus est liberior quam voluntas“ (In 2 dist. 24, q. 3).

[3] Eth. Nicom. l. 3, c. 3; l. 6, c. 2. [4] L. 2 dist. 24.

ad voluntatem, quae ad utrumque flecti potest; arbitrium vero, quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum."

1036. **Dico 1°**: Libertas non est formaliter in intellectu; non igitur intellectus intrinsecus liber est [1]. Libertatem esse in intellectu virtualiter admittimus, quatenus in parte cognoscitiva necessario sua fundamenta habet. „Electionem praecedit consilium, sicut disputatio conclusionem: est enim electio praeconsiliati appetitus; et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus vel rationis consiliantis. Unde sic consideratam voluntatem nominant liberum arbitrium et non absolute." [2] Nos dicimus libertatem formaliter esse tantum in voluntate.

Prob. 1° (ex habitudine inter potentiam et obiectum eius). Obiectum intellectus est verum. Idem autem obiectum verum et falsum esse non potest, neque magis vel minus verum (Log. n. 810); nec verum unum vero alteri oppositum esse potest. Intellectus, qui sese obiecto assimilare debet, ordinem habet ad omnia, quae vera sunt, etiam simul cognoscenda. Quod si quis intellectus in omnibus simul ultimum actum et assensum habere non potest, id non provenit ex natura obiecti et ordine essentiali virtutis intellectivae ad suum obiectum, sed solum ex angustiis huius intellectus. Ergo verum ex natura sua exigit potentiam ad unum determinatam; neque virtus electiva in ordine naturali intellectus ad obiectum locum habere potest.

E contrario bonitas, quae ad obiectum voluntatis spectat, potest esse maior vel minor; potest bonum cum malo permixtum esse, et bonitas bonitati opponi, ita, ut sit aliquid bonum secundum sensum et malum secundum rationem. Voluntas vel ex se amplissima, velut divina, propter naturam obiecti et modum tendendi in obiectum, etsi amore complacentiae omnia, quae aliquam bonitatem amabilem habent, amet, non tamen omnia efficaciter prosequi et amare potest. „Deus quaecunque scit, ex necessitate scit, non autem, quaecunque vult, ex necessitate vult." [3] Ergo bonum intellectualiter apprehensum exigit potentiam electivam sive liberam. Et libertas formaliter est in voluntate.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 3; 3 dist. 17, q. 1, a. 1; q. 3 ad 5; Quaest. disp. q. 27 de verit. a. 4 et 6.

[2] Id. 2 dist. 24, q. 1, a. 3. [3] Id. S. theol. 1, q. 19, a. 3 ad 6.

Prob. 2 (ex defectu libertatis in intellectu). Intellectus in re nulla potestatem habet, pro suo arbitratu assentiendi vel dissentiendi. Si obiectum est evidenter verum, assentiri debet: si evidenter falsum, debet dissentiri; si neque evidenter verum neque evidenter falsum, intellectus ex se manet suspensus et indeterminatus, non propter defectum internae virtutis et in suum actum dominii, sed propter obiectum imperfecte propositum. Quapropter aut imperium voluntatis aut clariorem obiecti perspicientiam exspectare debet. Sublato enim defectu manifestationis obiectivae ipsius rei vel perspicientiae ipsius intellectus, nulla manet intellectus indifferentia.

Consimiliter de applicatione ad exercitium dicendum est. Quia enim mens non semper cogitat, ad hoc vel illud applicari debet. Atqui applicatur aut aliqua illustratione aut voluntate aut aliqua motione aut aliquo impulsu post imaginationis apprehensionem. Se ipsum autem ex se nunquam applicat.

Dices: Sublato intellectu nulla esset libertas; ergo libertas est in intellectu. — *Resp.:* Est quidem libertas in intellectu fundamentaliter et radicaliter, non vero formaliter. „Solum id, quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, ibi est liberum arbitrium.“ [1]

1037. **Dico 2°:** Potentia exsecutiva non est formaliter libera. Id praecipue contra Locke edicimus, qui putavit libertatem esse facultatem a voluntate distinctam, qua id exsequi possimus, quod velimus (n. 1026).

Prob. 1° (ex comparatione potentiae exsecutivae cum intellectu). Potentia exsecutiva a voluntate distincta non est intrinsecus et formaliter magis libera quam intellectus. In intellectu inest quidem facultas credendi et non credendi, assentiendi et dissentiendi, agendi et non agendi; secus diversos illos actus et status non haberet. Intellectus tamen se ipsum ad unum vel alterum cum vero dominio ex se determinare non potest; neque in eius potestate est, ut potius hac vel illa facultate utatur; neque potest positis omnibus ad agendum requisitis tam agere quam non agere. Atqui haec et similia etiam in potentia exsecutiva locum habent. Unum ex praerequisitis ad ambulandum est imperium voluntatis, quo posito potentia deambulandi ad unum determinata est.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 59, a. 3.

Prob. 2° (ex discrimine inter libertatem internam et externam). Confundit Lockius potestatem exsecutionis (quae libertas externa vocari potest) cum libertate formali et interna, i. e. amplitudinem et efficaciam virtutis ad praestandum effectum cum dominio et potestate ad usum istius virtutis. Quum voluntas sit media inter intellectum et potentiam exsecutivam, ea, quae virtutem potentiae exsecutivae excedunt, dicuntur non esse nostrae libertatis, quatenus voluntas libera ea efficaciter imperare non potest; similiter, quae excedunt vel praevertunt actum rationis deliberatum, non sunt liberi arbitrii, quia voluntati liberae debito modo proponi non possunt. Etiam ille facit, quod vult, qui necessario aliquid facit, qui igitur in hac re liber non est. Et facultas agendi, quod volumus, omnino abesse potest et tamen libertas arbitrii praesto esse.

Et *confirmatur* id, quod diximus ex comparatione hominum cum bestiis. Si enim libertas esset in virtute exsecutiva, bestia, quae pedes facultatemque habet eundi vel currendi, non secus atque homo libertatem ingressus haberet. Et avis, quae habet alas ad volandum, quae desunt homini, libertatem haberet, qua homo careret.

Prob. 3° (ex moralitate, quae est in voluntate). Si libertas reperiretur in potentia exsecutiva, in electionibus, desideriis voluntatis, quae exsecutionem praecedunt, nulla esset moralitas, nulla ad praemium vel poenam dignitas. Moralitas enim libertatem praesupponit in eaque fundamenta habet (n. 1020 sqq.).

1038. **Dico 3°**: Libertas formaliter est in sola voluntate.

Prob. 1° (ex natura electionis). Facultas libera est facultas electiva. Sed electio mediorum ad eam facultatem pertinet, ad quam intentio finis spectat. Nam intentio est desiderium efficax assequendi finis, hinc appetitio mediorum (sive expressa, sive virtualis). Deinde electione eligitur utile et reicitur inutile. Electio igitur in bono versatur; bonum autem est obiectum voluntatis. Praeterea ratio appetendi utile ut utile est finis; sed obiectum et ratio obiecti ad eandem potentiam pertinent.

Prob. 2° (ex voluntate ut fonte libertatis). Operatio omnis potentiae aut ponitur ex impetu et determinatione naturae aut ideo, quia volumus. Prior operatio naturalis est; altera eatenus est libera, quatenus ex libera voluntate procedit. Ergo sola voluntas formaliter libera esse potest.

1039. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis et secundo per acceptationem appetitus. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium [1]. „Quamvis iudicium non pertineat ad voluntatem absolute, iudicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet." [2]

Simili modo de voce arbitrii putandum est. Quum dicere volumus: hoc est in mea voluntate et potestate, dicere solemus: hoc est in meo arbitrio, in meo arbitratu. Saepissime nomini arbitrii nomen voluntatis adiungitur [3]. „Liberum arbitrium nominat ... potentiam voluntatis et rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram.... Quum duae potentiae ad aliquem actum vel effectum sic ordinantur, ut una immediate eum ponat, altera solum mediata causa sit, possumus actum vel effectum tribuere secundae cum ordine ad primam, aut primae cum ordine ad secundam." [4]

De libera iudicandi potestate dicit Aquinas: „Liberum arbitrium est potentia, qua homo libere iudicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicuius aliqualiter fiendi, non oportet, quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius. Sicut grammatica per hoc, quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur, quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione; ita et potentia, qua libere iudicamus, non intelligitur illa, qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed illa, quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas...." [5]

Itaque intellectus ad libertatem solum pertinet praesuppositive et causaliter ut praeambulum, non vero formaliter neque ut pars integralis constituens [6].

(Ad 2.) Collatio, quae importatur nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen, quatenus a vi cognoscitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat [7].

(Ad 3.) Intellectus iudicium ad volitionem liberam requiritur. At id voluntatem non cum necessitate determinat, sed potius voluntas determinat iudicium ultimo-practicum.

(Ad 4 supra responsum est satis.*)*

(Ad 5.) Electio, quum concipitur integraliter, duo continet: consultationem ex parte intellectus et acceptationem ex parte voluntatis; essentialiter autem in sola acceptatione consistit.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 3 ad 2. [2] Id. 2 dist. 24, q. 1, a. 3 ad 2.

[3] Ita in Conc. Arausic. can. 13; apud S. August., De libero arbitrio l. 2, c. 1; De gratia et libero arbitrio c. 2; apud S. Thomam in opusc. De perfectione vitae spirit.; Summa c. gent. l. 4, c. 18; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 15.

[4] Id. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 4. Cfr. S. theol. 1, q. 83, a. 2 et 3; 2 dist. 24, q. 1, a. 3 ad 5.

[5] Id. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 6. [6] Id. 2 dist. 24, q. 2, a. 1 ad 2.

[7] Id. S. theol. 1, q. 83, a. 3 ad 3.

Quaeritur tertio:

quae sint libertatis radices sive causae.

1040. Introducitur quaestio. Is rem scit, qui eius causas cognoscit. Ad altiorem igitur libertatis notitiam eius causae sive radices accuratius investigandae sunt. Radices autem, ex quibus humana libertas oritur, aliae sunt homini externae, aliae internae. Quum praeterea ipsa potentia libera et operatio libera sive usus liber et expeditus distinguenda sint, etiam distinctione opus est inter radices ipsius potentiae liberae et operationis liberae. Primo igitur de radicibus externis.

Qui Aquinatis doctrinam accuratius sequuntur, primam radicem externam voluntatis humanae dicunt esse summam atque infinitam efficaciam divinae voluntatis, aliis eam radicem in ipsa libertate divina cernentibus.

Rationes dubitandi. (1.) Radix libertatis externa sita esse videtur in sola libertate divina, nec ullo modo in ipsa efficacia voluntatis divinae. Secus enim libertas creata destrueretur.

(2.) Radix vero libertatis interna in sola iudicii indifferentia obiectiva sita esse videtur. Ubi primum enim intellectus videt, per multa et diversa media ad finem perveniri posse, voluntas in eligendis his mediis omnino libera est.

(3.) Ad usum libertatis integrum et incolumem servandum satis est, ut voluntas sub praerequisitis ad agendum posita operari et non operari possit ita, ut compositio fiat inter praerequisita ad operandum et ipsam operandi et non operandi potentiam, non autem ita ut compositio fiat inter praerequisita ad operationem et huius carentiam. Locus igitur apertus est praedeterminationi physicae; et scite videntur dicere illi, qui aliquam libertatis radicem positam esse volunt in praedeterminatione physica.

1041. Dico 1°: Si in Deo nulla esset libertas, neque in creatura ulla esse posset.

Nam 1° quidquid perfectionis participatae in creaturis inesse potest, in Deo fundamenta habere atque igitur in Deo aut formaliter aut eminenter inesse debet. Sed libertas circa bonum est perfectio eaque simplex. Ergo in Deo inesse debet.

2° Quidquid perfectionis in natura intellectuali excogitari potest, unde oriatur libertas, excellentiore gradu in Deo inest quam in creatura. Inest enim in Deo cognitio universalissima, summa independentia a bonis externis, summa sui cognitio, ex quibus libertas oriri debet. Si vero perfectiones istae in Deo non sunt fundamenta sufficientia libertati, multo minus earum participationes in creaturis sufficerent.

Dico 2°: Deus, si non haberet libertatem, nihil creare posset. Nam tum voluntas divina ad nullum ens creabile determinata esse posset. Non ad ens creabile infinitum; quum enim omne ens creabile sit in certo genere et specie, nullum infinitum esse potest. Neque ad ens creabile finitum, neque ad certum ordinem rerum finitarum; omni enim finito potest esse melius, naturalis autem determinatio ad bonum minus excludens potestatem altioris boni convenientis esset ingens imperfectio et contra naturam voluntatis, quae essentialiter est appetitus universalis omnis boni. — Neque ad omnia creabilia, quatenus haec in essentia et potentia Dei continentur. Quod enim ex se indeterminatum est, creari non potest, nisi prius intellectu et voluntate determinetur.

Atque hoc pacto libertas humana in libertate Dei remote fundamenta habet.

1042. Dico 3°: Nihilominus proxima et formalis ratio externa libertatis creatae non est divina libertas, sed divina voluntas efficaciter efficiens id, quod vult[1].

Voluntas divina est causa. A Deo enim ut a causa prima et universalissima totum ens creatum et omnes eius differentiae et vires procedunt. Quia enim Deus voluit alios effectus fieri necessario, alios libere, illis constituit causas necessario agentes, his causas liberas. Vel quia voluit alia agentia necessaria, alia libera, illis dedit principia agendi ad unum determinata, his indifferentia ad plura cum facultate se ipsa determinandi. Vult enim Deus omnia, quae requiruntur ad rem, quam vult. „Reliquae causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae (et libertatis), sed constituta a superiore causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum, quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet a causa altiore, quae est causa entis, in quantum est ens, a qua ordo necessitatis vel contingentiae in rebus provenit.“[2] Esse ex natura sua determinatum ad unum, et quidem ad hoc vel illud, aut non esse ex natura sua determinatum, est ab auctore naturae ab illoque solo. Sicut igitur creatura et potestas agendi est a voluntate Dei, ita modus potestatis agendi est a voluntate divina. Unde non solum actus, qui fit, sed etiam modus, quo fit, est a Deo.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 19, a. 8; q. 82, a. 1 ad 3; Quaest. disp. q. 23 de ver. a. 5.
[2] Id. in metaph. l. 6, lect. 3 ad finem.

Quod eligam hoc vel illud, quod velim ambulare aut non velim, meae potestati et dominio commissum est. Quod autem liber sum ad volendum et non volendum, ad eligendum hoc vel illud, hoc a me nullo modo pendet. Inde consequens est necessitas, ut, sive hoc sive illud velim et agam, libere id velim et agam, quia in me positum non est, ut actio sit necessaria et non libera. Non enim efficere possum, ut cum physica necessitate velim ambulare et ambulem, aut cum interna voluntatis necessitate nolim ambulare. Ut autem modus operandi a me penderet, oporteret, ut in mea potestate esset non solum, ut actus esset vel non esset, sed etiam, ut pro meo arbitrio esset aut liber aut necessarius.

Itaque proxima et formalis ratio externa non est Dei libertas, sed divinae volitionis efficacia. Aliud est Deum libere facere rem, aliud Deum facere rem liberam. Prius ad modum spectat, quo Deus operatur et res efficit tam necessario quam libere agentes; alterum rem spectat, quam Deus efficit modumque agendi, quem in opere suo esse vult. Voluntas autem divina eo ipso, quod est efficacissima, illum ipsum modum, quem facere vult et intendit, revera facit. Unde causa proxima, ob quam libertas est in rebus creatis, in eo est, quod Deus causas liberas voluit, et debitis conditionibus ad liberam actionem instruxit.

Debetur igitur divinae libertati et efficaciae, quod Deus has limitatas et diversas naturas creare iisque motionem uniuscuiusque indoli accommodatam exhibere voluerit, causis ex se necessariis cooperationem ad unum determinatam, causis autem liberis cooperationem ad utramque indifferentiae activae partem indifferentem, ita ut utraque potestas et agendi et non agendi sit expedita, sitque in potestate creaturae, utra utatur.

1043. Dico 4°: Radices libertatis internas quod spectat, prima sive remotissima radix est immaterialitas sive spiritualitas animae. Haec radix est, quia posita hac immaterialitate suapte vi et natura libertas consequitur. Est radix prima, quia nulla est cum materialitate libertas, et quia radices reliquae ex immaterialitate oriuntur [1].

Dico 5°: Radix libertatis propinquior universalitate intellectus in cognoscendo et iudicando de omnibus rebus, etiam reflexe de suo iudicio, constituitur. Tertia autem et proxima libertatis radix est amplitudo et capacitas voluntatis ad omne et universale bonum eiusque eminentia super omnia bona particularia. Atque haec satis ex explicatis hactenus intelliguntur. „Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim

[1] Cfr. Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit c. 4, p. 48 sqq.

voluntas potest libere ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definierunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.“ [1]

1044. Dico 6°: Iudicium rationis indifferens, quale ad volitionem liberam requiritur, non ita est radix libertatis actualis, ut, iudicio indifferente posito necessario habeatur libertas in actu primo completa et ad usum expedita, vel libertas in actu secundo. Censent adversarii eo ipso, quod in intellectu sit iudicium indifferens, utramque voluntatis potestatem et agendi et non agendi, vel agendi hoc aut illud esse expeditam, et posito illo iudicio, voluntatem agere cum potestate ad oppositum. Quum autem actus ponatur a voluntate cum potestate ad oppositum, hunc actum esse liberum, quantumvis voluntas motione divina irresistibiliter et indeclinabiliter ad unum certum actum moveatur [2].

Nos quidem censemus, ubi sit radix libertatis, ibi esse liberum arbitrium quoad potentiam nudam; quia ea vis cognoscitiva esset frustra, si voluntas non esset domina suarum operationum. Tamen libertatem in actu secundo vel libertatem in actu primo expeditam non satis explicari dicimus ex sola indifferentia iudicii. Vel accuratius: Contendimus indifferentiam obiectivam iudicii deliberati non esse sufficientem et completam rationem sive causam libertatis ipsius operationis; requiri quidem illam indifferentiam tanquam fundamentum libertatis; sed praeter congruam cooperationem Dei, qua fiat, ut actio modo libero a voluntate ponatur et procedat, requiri etiam indifferentiam activam in voluntate et electivam, qua constituatur in voluntate supra actiones dominium.

Atque id satis patet ex possibilitate inferendae necessitatis. Non satis est indifferentia ista obiectiva ad constituendam ipsam

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 1 ad 2.

[2] „Si voluntati proponatur obiectum ut indifferens ad opposita, fieri non potest etiam per absolutam Dei voluntatem, ut in illud absque libertate feratur voluntas“ (ita Nazarius in 1, q. 19, a. 10, p. 557). „Dico 3° de potentia Dei absoluta non posse fieri, ut voluntas sub indifferenti iudicio rationis tendat in aliquod obiectum, et nihilominus non libere feratur in illud“ (ita Gonetus, Tract. de praedest. disp. 6, a. 2, § 3). „Quotiescunque actus voluntatis oritur ex praedicta radice iudicii, semper erit liber; unde rursus colligo: Quidquid antecesserit, vel comitabitur, vel supervenerit ad actum voluntatis, si non tollat iudicium illud medii circa finem, non destruet libertatem actionis“ (ita Banncz in p. 1, q. 19, a. 10, dub. 1).

libertatem, si fieri potest, ut, posito etiam iudicio indifferenti, voluntati inferatur necessitas sive destruatur voluntatis libertas. Atqui id fieri potest [1]. Quum enim iudicium indifferens concurrat ut causa externa neque sit forma intrinsecus volitionem constituens, iam iudicium esse obiective indifferens et voluntatem ab agente cum necessitate moveri, non sunt formaliter opposita. Nulla igitur cernitur contradictio in eo, quod posito iudicio indifferenti voluntas cum necessitate moveatur.

Id ipsum comparatione aliqua declaratum est. Si stans in ianuae limine videres, in egressu posse a te teneri viam triplicem, aut dexteram aut sinistram aut mediam, si tamen aliunde tibi fieret impulsus inevitabiliter te praedeterminans ad sinistram, quamvis retineres indifferentiam iudicii in exeundo, indifferentia non uterere, neque sinistram ex propria deliberatione eligeres, sed simul cum tua indifferentia iudicii ex alieno impulsu, qui motionem tuam praeveniret, ad sinistram cum necessitate propellerere.

Praeterea etiam confirmari potest ex hypothesi sublati concursus divini. Subtracta cooperatione divina ad actum nolitionis (ad actum nolendi positivum) et ad volitionem alterius obiecti vel boni propositi, voluntas non est expedita nisi ad unum volendum. Manet quidem tota libertas voluntatis quoad potentiam, quia non exhibita cooperatione divina ad aliquam actionem necessaria, voluntas ipsa non corrumpitur; fieri tamen non potest, ut voluntas ista sua potentia utatur et secundum istum respectum ad actum transeat, ad quem cooperationem divinam non habet.

1045. **Dico 7°**: Praemotio illa physica a nonnullis conficta, quae dicitur ex se intrinsecus et infallibiliter cum una certa volitione ita coniuncta esse, ut haec volitio propter efficaciam internam istius praemotionis necessario eveniat, libertatem huius volitionis destruit, etiamsi indifferentia obiectiva in intellectu perduret (n. 971).

Qui praedeterminationem physicam defendunt, ponunt: a) eam essentialiter et metaphysica necessitate requiri; b) eam esse semper ad actum singularem et individuum, et essentialiter ex natura sua cum effectu, ad quem moveat, connexam, ita ut Deus in illa infallibiliter omnes actiones actionumque modos, ad quos movet, cognoscat; c) eam, ut habeatur, a voluntate creata non pendere; d) eam tamen optime cum libertate voluntatis creatae componi posse ideo, quod, quamvis voluntatem ad actum singularem prae-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 8 et 9.

determinet, eam tamen ita praedeterminat, ut ipsa sese cum libertate determinet.

At nos quidem contra dicimus posita ista praedeterminatione physica iam verae libertati creaturae nullum locum esse. Nam ad veram libertatem non satis est facultas, quae intrinsecus ex natura sua non sit coartata ad operationem unam, sed requiritur, ut usus istius indifferentiae activae eiusque exercitium sit in nostra potestate, sive ut positis omnibus ad agendum requisitis utraque potestas sit expedita, ita ut integrum sit voluntati, utra potius uti maluerit.

Atque his dictis duo requiri patet, primo, ut potentia positis omnibus ad operandum requisitis, interna vi in actum prodire, secundo, ut eadem interna vi se continere valeat, et non in actum prodire, et ita cum omnibus praerequisitis carentiam actus coniungere.

Prob. 1° (ex indifferentia voluntatis necessaria). Voluntas, quum non sit indifferens et indeterminata, sed ab aliquo agente ad certum usum intrinsecus et causaliter determinata, se ipsam determinare non potest, sed solum id exsequi, ad quod est determinata. Atqui voluntas physice a Deo praedeterminata non est amplius indifferens et indeterminata, sed intrinsecus causaliter determinata. Ergo non habet nisi exsecutionem caretque libertate, quae est facultas determinandi se ipsam.

Dices: Quod praedeterminatio componi non possit cum carentia actus, non magis repugnat, quam quod ipse actus non possit componi cum non actu. *Resp. Nego:* Nam illaesa libertate fieri potest, ut voluntas determinetur formaliter in actu secundo ad actum unum, dummodo id fiat ab ipsa voluntate.

Duplex est determinatio interna ad unum singulare: aut causalis aut formalis, vel si mavis, aut formalis in actu primo aut formalis in actu secundo. Sic planta potest esse determinata aut formaliter flore germinato aut causaliter ad florem germinandum. Similiter voluntas humana ad aliquam rem amandam determinata esse potest aut formaliter ipso amore elicito aut causaliter praevia motione physica. Et ad hanc determinationem causalem, quae est ex praemotione physica, sequitur determinatio formalis; sed ad hanc non se determinat ipsa voluntas, sed cum physica necessitate exsequitur determinationem receptam, elicit determinationem formalem.

Prob 2° (ex imputabilitate). Ad ordinem moralem, velut ad imputabilitatem nihil conferre videtur, utrum homo ex natura facultatis an a principio praedeterminante determinetur, si ipsum usum facultatis sive utramque indifferentiae partem non habet in sua potestate. Sive enim Deus impressione naturali, sive im-

pressione addita a me non pendente, ita ad unum movet potentiam, ut propter naturam eius motionis fieri non possit, ut actus non ponatur cum omnibus adiunctis et internis suis affectionibus, ad exercitium libertatis nihil videtur referre. Atqui ex naturali determinatione tolleretur libertas fatentibus adversariis.

Prob. 3° (ex conceptu libertatis). Qui de re nulla, de nullo rei modo disponere potest, nisi ad nutum alterius, non est liber. Atqui voluntas praedeterminata actione sua quamvis vitali et voluntaria nihil aliud facere posset, nisi quod ex praedeterminatione accepta inimpedibiliter (ut aiunt) et indeclinabiliter consequitur.

Et reapse homo non eligit nec ex proprio arbitrio operatur, si ratio propria, cur hoc potius velit quam alterum, nunquam est ipsa voluntas. Atqui ex doctrina adversariorum ratio propria semper esset praedeterminatio aliunde accepta.

Prob. 4° (ex comparatione cum potentia naturali). Usus vel operatio cuiusvis potentiae activae necessario supponit tam virtutem secundum suum ordinem completam et perfectam, quam omnia alia etiam forinsecus requisita, ut sunt impedimenti remotio, aliarum concausarum concursus.

Ut igitur facultas libera a naturali distinguatur, cum omnibus ad agendum requisitis carentia actus coniungi posse debet, ubi habetur libertas contradictionis; et positio actus contrarii, ubi est libertas contrarietatis. Secus enim omissis praerequisitis agere non potest; positis autem praerequisitis (i. e. praedeterminatione) non potest non agere. Ergo quoad determinationem ad agendum et non agendum nulla erit inter potentiam liberam et necessariam differentia.

Prob. 5° (ex ipsa nostra experientia). Experientia teste ipsi praefinimus et nobis proponimus, quid in hac vel illa conditionum circumstantia acturi essemus. Deinde non est capax praecepti, nisi qui habet indifferentiam activam ita, ut ipse nullo alio determinante sese determinare possit.

1046. Corollaria. *Coroll. 1.* Ergo motio divina si datur ad unum certum actum, ut non tollat libertatem, intrinsecus ea debet esse, ut voluntas mota motioni possit resistere et in actum non transire, atque hoc modo verum dominium in motionem retineat. Potentia autem libera et expedita simul cum interna repugnantia actualis resistentiae esse non potest.

Coroll. 2. Ergo est contra rationem liberae facultatis, ut ad agendum requirat aliquam conditionem praeviam ad actionem, qua posita impediatur vel tollatur expedita indifferentia ad agendum et ad non agendum.

Coroll. 3. Ergo quamvis ad libertatem non requiratur, ut liberum sit primum liberum et independens, aut ut nullam habeat determinationem naturalem, velut ad finem ultimum, pugnantia tamen dicit, qui putat necesse esse, ut facultas libera exspectet praeviam applicationem a se non dependentem et ad unum determinantem. Sicut peccatum infirmitatis, etsi libero voluntatis consensu fit, priorem tamen habet rationem in gravitate tentationis, sine qua voluntas ad peccatum se non determinaret, ita etiam in actionibus bonis potest voluntas a Deo vitaliter intrinsecus inclinari, immo posita scientia conditionata infallibiliter moveri illaesa libertate, dummodo voluntas in sensu composito physice spectata retineat facultatem expeditam non agendi.

Coroll. 4. Inventa est quoque praemotio physica indifferens, sive quae dicitur indifferenter coniungi posse cum positione aut omissione actus, ad quem praemotio referatur [1]. In qua quidem opinione genuinus libertatis humanae conceptus non periclitatur. Sed eiusmodi praemotio indifferens omnino supervacanea esse videtur. Satis enim est, ut Deus causae creatae in actu primo proximo constitutae assistat cooperationem suam offerendo; tum causa creata omnia habet, ut ad actum secundum transire possit [2].

Quaerunt metaphysici, sitne Dei cooperatio sive concursus prior operatione causae secundae, speciatim sitne prior actu libero voluntatis creatae. Respondet Hontheim [3]: 1. Simpliciter loquendo omnino simul sunt concursus Dei et determinatio liberi arbitrii. 2. Secundum aliquam mentis considerationem determinatio voluntatis nostrae est prior concursu, quatenus conditio conditionato prior esse semper concipitur. Secundum potiorem mentis considerationem concursus est prior determinatione voluntatis; nam concursus est causa (per modum actus secundi simultanei) determinationis liberae.

1047. Respondenda. *(Ad 1 et 2* responsum est satis.*)*

(Ad 3.) Haud inscite respondet Mastrius: „Non sufficit ista compositio (inter praerequisita ad operandum et operandi vel non operandi potentiam).

[1] Scheeben, Dogmatik II, 3, n. 61. 62.

[2] Hontheim, Theodic. p. 791. [3] L. c. p. 775.

sed illa etiam requiritur ad plenum et expeditum libertatis nostrae usum, ut nimirum compositio fiat tam inter requisita ad agendum cum potentia ad agendum et non agendum quam cum ipsa actuali suspensione actionis. . . . Et hic modus explicandi libertatis usum communis est in schola nostra (Scotistica) . . . quem etiam ex Conciliis et Patribus strenue defendunt Suarez et ceteri. . . . Et denique hunc modum explicandi libertatis usum recipiunt omnes Scholae extra Thomistarum, quae iure merito in hoc ab omnibus derelinquitur. . . ." [1]

Dices 1°: Nulla certe creatura voluntatem humanam physice praedeterminare potest, illaesa libertate. Verum Deus id potest. Nam Deus, quum habeat infinitam virtutis efficaciam et sit auctor voluntatis creatae et intus in ea operetur, eam physice praedeterminare potest, ut producat actum etiam secundum modum libertatis. Praedeterminatio physica, inquiunt, eo quod determinet voluntatem ad unum per modum libertatis, est ipsa libertatis causa [2]. — *Resp.:* Concedendum est [3] voluntatem creatam a Deo moveri posse motione, quae simul sit et efficax et naturae voluntatis liberae accommodata. Verum eo ipso, quod motio ista dicitur libero arbitrio accommodata, non potest esse ex se efficax ab intrinseco eo modo, quo id praetendunt adversarii. Ne Deus quidem ulla motione efficere potest, ut una volitio sub eodem respectu sit libera et non libera, simul sit in potestate voluntatis et non sit in potestate voluntatis.

Dices 2°: Si Deus non praemovet voluntatem, haec sola se ipsam movet; atqui nihil se ipsum movet; ergo Deus voluntatem praemovet. — *Resp.:* Voluntas humana pendet in actibus suis a multiplici impressione obiectorum et motivorum, quae tamen voluntatem non ex necessitate determinant. Pendet quoque essentialiter a Deo, qui determinat voluntatem ad appetendum bonum in communi, sine qua appetitione praevia voluntas sese ad volenda bona particularia determinare non posset. Praeterea Deus praesto est offerendo cooperationem suam simultaneam, non quidem determinantem, sed indifferentem.

Dices 3°: Positis omnibus ceteris ad agendum requisitis voluntas manet indifferens. Quod autem indifferens est, se ipsum ad unum potius quam ad aliud determinare non potest, eo quod non est in eo ratio unius potius quam alterius. Ergo requiritur praedeterminatio physica ex Dei partibus; sine qua nulla electio libera fieri potest. — *Resp.:* Si ita est, nullus aditus libertati aperitur, sed potius omnis libertas impeditur. Tollunt adversarii omne discrimen inter causam necessariam et causam liberam. Etiam causa necessaria ex se ad multa indifferens esse potest, velut vis motrix ad imprimendam alteri hanc vel illam directionem motus; sed necessario dicitur agere et non libere, quia a causa externa et non a se ipsa determinatur talis impressio. Ut causa sit libera, non satis est, ut habeat indifferentiam, quum est in potentia, sed opus est, ut in ipso suo exercitio dominium sui actus habeat; ipsaque sit, quae determinet actum. Id vero valet, quia non est indifferens propter defectum sicut serva, sed propter excessum perfectionis sicut domina, habens in se rationem utrique actui sufficientem. Quam ob rem potest ipsa sese ad unum determinare [4].

[1] De an. disp. 7, n. 16 sqq. [2] Cfr. Zigliara, Theol. nat. p. 391.
[3] Enucleatius hoc apud Desan, Tract. de Deo uno p. 493.
[4] Palmieri, Anthropol. p. 581.

Quaeritur quarto:

sitne libertas recte definita.

1048. **Introducitur quaestio.** Nonnulli liberum arbitrium definiendum esse volunt, ut sit vis electiva mediorum servato ordine ad finem; vel ut sit vis eligendi ex intentione finis ea, quae sunt ad finem, servato ordine mediorum ad finem; vel ut sit facultas rationis et voluntatis ad agendum aut non agendum, agendum unum vel aliud. Alii paullo aliter. Quae definitiones rectae et cum Aquinatis doctrina congruentes esse videntur[1].

Sed magis in usu posita est definitio, qua liberum arbitrium dicitur, facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere vel agere contrarium, i. e. potest se ipsam ad agendum vel non agendum determinare. Atque haec definitio a nonnullis vituperatur.

Conveniunt omnes in potentia libera simul esse potentiam ad utrumque oppositum, i. e. ad agendum et non agendum aut ad agendum hoc vel illud; non tamen inesse potentiam ad utrumque oppositum simul habendum vel faciendum, i. e. ad agendum et non agendum simul, vel ad agendum simul, quae sunt inter se opposita; aliis verbis: inesse simultaneitatem potentiae, non vero potentiam simultaneitatis. Sic in homine simul est potentia ad ambulandum et ad sedendum, non tamen est potentia, ut simul ambulet et sedeat. Ratio est, quia potentia ad unum actum non repugnat potentiae ad alterum; nec potentia ad unum actum repugnat actui contrario; velut potentia loquendi et potentia tacendi simul sunt; et potentia tacendi simul est cum actu locutionis, et e converso cum silentio potentia loquendi; et sessio simul est cum potentia ambulandi. Fieri tamen non potest, ut ambo actus contrarii sint simul, velut ipsum Tacere et ipsum Loqui sint simul. Nam inde, quod potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse posse simul; quia quamvis utrumque oppositorum sit possibile, alterutrum tamen est incompossibile alteri. Potest igitur actus unus in eodem subiecto componi cum potentia ad contrarium, sed non potest componi actus cum actu suo contrario. Neque hoc solum de potentia agendi et non agendi est arbitrandum, sed de multis aliis rebus; velut lapis est in potentia ad colorem album

[1] Cfr. Desan l. c. p. 483. S. Thomas, S. theol. 1, q. 19, a. 10; q. 83, a. 1; 2, 1, q. 1, a. 2; Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 4 ad 1.

et nigrum; non ita tamen, ut albedo et nigredo simul consistant, sed albedo cum potentia ad nigredinem.

1049. Hinc orta est distinctio illa, quae ab omnibus usurpari solet, „sensus divisi“ et „sensus compositi“. Pronuntiata enim in hoc genere: albus potest esse niger, stans potest esse sedens, in sensu composito, quo utraque forma simul componuntur, falsa sunt; in sensu diviso, quo una forma cum potentia solum oppositi componuntur, formae autem vel actus dividuntur, vera sunt. Unde quotiescunque actus aliquis cum alio componi non potest, propositio enuntians utriusque compositionem neganda est in sensu composito; si inter se componi possunt, velut: albus potest esse dormiens; amans Petrum potest odisse Paulum, non solum sensus divisus, sed etiam sensus compositus concedi debet. Atque haec de sensu diviso et composito generatim.

In re, de qua agitur, est quaestio de usu distinctionis inter sensum compositum et divisum legitimo. Adversarii enim, quibus contradicimus, eius usum in facultate libera non restringunt ad actionem, sed extendunt ad praedeterminationem physicam, quam ante propriam determinationem vel actionem creatae voluntatis necessario praerequisitam esse dicunt. Quemadmodum igitur omnes concedunt actum amoris componi non posse cum carentia amoris, sed solum cum potentia non amandi, ita dicunt adversarii praedeterminationem physicam ad amorem non posse componi cum carentia amoris, posse tamen componi cum potentia non amandi; atque id satis esse, ut salvetur libertas. Nam, inquiunt, libere operatur, qui aliquid operatur cum potestate ad oppositum; praedeterminatio autem ita movet et applicat voluntatem ad actum, ut potentiam non agendi intactam relinquat, neque liget eam vel impediat, sed proximam et expeditam conservet.

1050. Ex his rebus orta est controversia de ratione libertatis vel de natura facultatis liberae et electivae, sive de sensu definitionis communis, quam supra indicavimus. Adversarii, qui ad omnem operationem creaturae, sive liberam sive necessariam, requirunt praedeterminationem a causa prima physicam ex natura sua et propter internam suam efficaciam cum uno actu secundo et effectu infallibiliter connexam, ut libertatem cum illa praedeterminatione concilient, ad libertatem satis esse docent, ut cum praemotione ista divina simul consistat aliqua potentia non agendi vel aliqua potentia ad actum oppositum.

Nos contra contendimus praerequisita omnia, etiam ex parte Dei, si in se et natura sua physica spectentur, necesse esse, ut cum carentia actus vel cum actu opposito componi possint. Vel aliis verbis: requirimus, ut positis omnibus praerequisitis non solum potentia ad alterum maneat (vel utraque potentia ex parte creaturae adsit), sed ut usus utriusque facultatis in potestate voluntatis sit, ita ut nulla facta variatione in aliqua re ex praerequisitis voluntas tam facultate agendi quam non agendi uti possit, et ad utrumque immediate sit satis, et dum unum facit, immediate possit ab eo cessare et aliud facere.

Ut autem mens adversariorum clarius intelligatur, aliqua eorum dicta adducere iuvat. „Quum dicitur potentiam liberam esse, quae positis omnibus requisitis ad operandum potest operari et non operari etiam in sensu composito, hoc dupliciter intelligi potest: primo ut compositio fiat inter praerequisita ad operandum et potentiam ipsam operandi et non operandi; et tunc sensus est, quod potentia ad operandum stat simul in eodem subiecto cum antecedenter requisitis ad talem operationem, et hic sensus verissimus est. Secundo modo potest intelligi ita, ut compositio fiat inter antecedenter praerequisita ad operandum talem actum et carentiam talis actus seu actum ipsum contrarium; et tunc sensus est, quod omnia praerequisita, etiam ex parte Dei, ad operandum talem actum particularem et carentia eiusdem actus seu actus contrarius possint esse aut aliquando sint simul in eodem subiecto. In hoc sensu intendimus praedictam definitionem impugnare.“ [1]

„Sensus compositus dictae definitionis (potentia libera est, quae positis omnibus requisitis ad agendum habet in sua potestate agere et non agere, agere hoc vel illud) potest dupliciter intelligi. Primus est sensus, ut simul componantur requisita ad operandum cum ipsa potentia operandi et non operandi, et in hoc sensu vera est definitio. . . . Secundo potest intelligi sensus compositus dictae definitionis liberi arbitrii, ut simul componantur praerequisita ad eliciendum talem actum singularem cum carentia eiusdem actus aut cum actu illo contrario, ita ut sit sensus, quod omnia praerequisita ad eliciendum hunc actum particularem simul esse possint in eodem subiecto cum negatione eiusdem actus aut cum actu contrario, vel ut etiam aliquando simul sint. Et in hoc sensu non est admittenda praedicta definitio. . . . Quia praecipuum ex praerequisitis, ut homo per suum liberum arbitrium producat talem actum . . . est efficax Dei voluntas . . . et physica motio sive auxilium efficax, quo promovet Deus voluntatem ad talem actum. At cum efficaci Dei voluntate seu decreto et motione vel auxilio pariter efficaci non stat simul, quod liberum hominis arbitrium non eliciat actum illum.“ [2]

Dicit Billuart[3]: „Valde communis circumfertur libertatis definitio: facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere.

[1] Ita Didacus Alvarez, De auxil. div. gr. disp. 115, n. 4.

[2] Ita Nazarius in p. 1, q. 19, a. 10, pag. 559—560. Similiter Gonetus edit. 2, tom. 4, p. 606.

[3] Tom. 4, diss. 2, a. 1, § 4.

Hanc definitionem non reicimus, sed absque explicatione non admittimus; quia licet non sit absolute falsa, est tamen ambigua et ab iis propalata, qui praemotiones physicas reiciunt; neque ulla eius mentio reperitur in S. Thoma.

„Itaque potest intelligi ista definitio de requisitis tempore vel natura et causalitate tantum; item potest intelligi de potentia agendi et non agendi in sensu composito vel diviso, ita ut cum praerequisitis tempore ad actum possit non solum componi potentia non agendi (quod est sensus divisus), sed etiam non-actus (quod est sensus compositus). Si autem intelligatur de requisitis tantum natura et causalitate, negamus, quod possit agere et non agere in sensu composito et potentia consequente, sed tantum in sensu diviso et potentia antecedente, hoc est cum requisitis natura tantum ad actum non potest componi non-actus, bene tamen potentia expedita non agendi. . . . Et quum praemotio divina sit ex praerequisitis natura tantum et causalitate ad agendum, et in eo ipso instanti, quo datur, homo agat, liberum arbitrium sub illa non potest non agere in sensu composito et potentia consequente, sed in sensu diviso et potentia antecedente tantum, hoc est, non potest componere non-actionem cum illa, sed tantum potentia non agendi."

1051. Rationes dubitandi. (1.) Videtur ad rectam libertatis notionem non ea indifferentia requiri, quae in definitione ista exprimitur.

(2.) Multo meliores sunt definitiones aliae, quibus antiquitus libertas declarabatur, cuius aliquas supra indicavimus. Cur igitur inhaerere huic novae et inauditae?

Thesis: Liberum arbitrium, spectatum formaliter in se secundum rationem liberi vel facultatis liberae atque electivae, optime definitur, ut sit facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere, se ipsam determinare ad agendum aut non agendum, ita ut cum omnibus ad propriam voluntatis determinationem requisitis carentia actus componi possit.

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Alias definitiones nos non reicimus ut falsas. Potest enim una res multis definitionibus explicari sub respectu multiplici.

Praenota 2°. Quodam respectu convenit voluntas libera cum agentibus necessariis, alio respectu differt. Convenit in eo, quod praeter cooperationem divinam necessaria sit quaedam voluntatis affectio, qua praeparetur, ut transeat in actum secundum. Non enim eligere possumus id, quo nulla ratione afficimur. „Voluntas ipsa, nisi aliquid occurrat, quod delectet et invitet animum, moveri nullo modo potest; quod autem occurrat, non est in hominis potestate." [1] Quemadmodum igitur, ut legitur apud Palmieri [2], electionem cognitio duplex praecedit, qua actus suadetur sub una ratione, sub alia dissuadetur, sive qua apprehenditur tum ratio

[1] S. August., Ad Simplicianum l. 2, q. 2, n. 21. [2] Anthropol. p. 578.

boni tum ratio mali in obiecto eligibili: ita actus indeliberatus eam praecedit, qui quidem sub uno respectu vivacior esse potest, quam sub alio; sive ex vi cognitionis sive ex dispositione subiecti. Atque hac exsistente affectione voluntas praeparatur sive constituitur in actu primo [1].

Positis vero omnibus ad agendum requisitis discrimen apparet inter agens liberum et agens necessarium. Agens necessarium necessario agit; illudque unum agit, ad quod ex natura sua et ex requisitis ad actum primum est determinatum. Sed voluntatem liberam dicimus posse positis omnibus ad agendum requisitis velle aut nolle, quod sibi proponatur, velle hoc aut velle illud.

1052. **Argumenta.** *Arg. I* (ex praedeterminatione physica reiecta). Reprehenditur definitio, de qua agitur, ab iis, qui praedeterminationem physicam defendunt, eo quod timent, ne hac definitione sensu obvio intellecta praedeterminationi physicae non satis amplus locus praebeatur. Atqui id praemotionis genus supra (n. 1045) a nobis reiectum est.

Arg. II (ex argumentis, quibus generatim libertas voluntatis evinci solet). Hac de re ita fere Desan (l. c. p. 484): a) Si in sensu composito omnium ad agendum requisitorum voluntas indifferenter agere aut non agere aut agere oppositum non potest, frustra de agendis consiliamur. Nam quod electio nostra in hanc potius quam in aliam partem feratur, hoc non pendebit a praevia nostra deliberatione, sed a requisitis nos in illam partem praedeterminantibus.

b) Vana erunt consilia et exhortationes, preces et minae, praecepta et prohibitiones, praemia itidem et poenae. Nihil enim horum in causa esse poterit, cur ad eam partem moveamur, ad quam amplectendam a praeviis requisitis, a nullo ex his pendentes, determinati sumus. Multoque minus istorum quidpiam nos impellere poterit, ut repudiata ea parte, ad quam a praeviis requisitis determinati sumus, nos ad partem oppositam traducamus.

c) Si intellectu proponente obiectum ut indifferenter eligibile et repudiabile semper circa obiectum quodcunque operamur antecedenter determinati ad unum, iam modus apprehendendi intel-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 9, a. 4.

lectus non est modus operandi voluntatis, iamque ex obiectiva indifferentia intellectus concludere non possumus ad naturalem libertatem voluntatis.

Dicunt: Ex obiectiva indifferentia intellectus provenit, ut voluntas, quantum est propter ipsam suam naturam, se habeat indeterminate ad opposita: hoc vero ad libertatem satis est, quippe quae consistat tota in naturali voluntatis indifferentia. — *Resp.:* Quantumvis voluntas propter naturam suam se habeat indifferenter ad opposita, tollitur tamen haec eius indifferentia a praeviis requisitis, si haec eam ad unam partem determinant. Et, quod consequens est, posita ea praedeterminatione iam voluntas non operatur cum antecedente indeterminatione; quod tamen fieri debet, si verum est, modum operandi voluntatis esse secundum modum apprehendendi intellectus.

Deinde ratio, cur modus operandi voluntatis ex huius natura est secundum modum apprehendendi, inde trahitur, quod voluntas ex natura sua non inclinatur in suum obiectum, nisi quatenus illud est cognitum. Inde oportet universe concludere, quamdiu perseveret iudicium obiective indifferens intellectus, voluntatem per omne id, quod ipsi antecedenter ad operationem suam superveniat, non posse habere nisi inclinationem quandam in obiectum, quam conformem esse oporteat naturae voluntatis; qua igitur haud secus atque ipsa sua natura, voluntas in obiectum inclinari non possit, nisi ut illud est cognitum.

Quia igitur, ut pergit Desan, idem est dicere voluntatem nulla re, quae operationem suam praeveniat, ad unam partem determinari posse, atque vulgari libertatis definitione affirmare voluntatem positis omnibus ad agendum requisitis posse agere aut non agere aut agere contrarium, manifestum est hanc definitionem negari non posse, quin tollatur argumentum, quo ex obiectiva indifferentia intellectus a priori demonstratur voluntatem esse potentiam naturaliter liberam.

1053. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Indifferentia generatim definiri potest, ut sit status quidam potentiae inter duo opposita, ad quorum utrumque flecti potest. Opponitur igitur determinationi ad unum. Distinguitur in hac re, de qua agitur, indifferentia obiectiva, passiva, activa. Indifferentiam obiectivam ex parte iudicii tanquam radicem ad libertatem voluntatis omnino requiri, eam tamen formaliter non constituere supra est declaratum.

Neque indifferentia passiva sive ad recipiendum hoc vel illud aut ad eliciendum hunc vel illum actum ex determinatione solum externa libertatem constituit, neque ad eam satis est. In potestate enim patientis ut patientis et determinabilis ut determinabilis non est, ut patiatur vel determinetur aut non.

Ad indifferentiam activam quod spectat, varia huius vocis potestas est. Ad hanc indifferentiam (specificationis) sine dubio requiritur, ut in agente sive in eius facultate insit virtus effectrix indifferens ad complures actuum species. Verum haec vis effectrix sola non satis est, nisi intelligatur praeterea facultas ita intrinsecus constituta, ut se ipsam ex se propter operationis dominium in hanc vel illam partem pro libitu vel ex arbitrio determinare possit. Idem de libertate exercitii putandum est. Debet enim facultas libera habere virtutem

agendi. sed debet simul etiam posse non agere. non ex impotentia, sed ex perfectione virtutis, ita ut ex interna et eminenti potestate sit actionis domina. De ratione autem dominii est potestas utendi et non utendi. „In rebus inanimatis", ut est apud Aquinatem, „causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae dispositione . . . Quod autem voluntas est causa contingens, ex ipsius perfectione provenit; quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet." [1] Atque haec indifferentia, in qua ratio formalis libertatis sita est, definitione, quam defendimus, optime exprimitur.

(Ad 2.) Sicut ratio definiri potest facultas inferendi conclusionem ex praemissis servato ordine praemissarum ad conclusionem, sic etiam libertas vel liberum arbitrium definiri potest vis eligendi ex intentione finis ea, quae sunt ad finem, servato ordine mediorum ad finem. Est haec definitio ex obiecto tracta et ex utroque termino: a quo et ad quem; sed modus procedendi naturalis aut liber non satis explicatur. Quia tamen, quum liberum arbitrium definiendum proponitur, maxime desideratur, ut declaretur, quid sit illa libertas, unde arbitrium denominetur liberum; quid sibi velit, quum quis dicat, electionem vel consensum vel actum esse liberum: ideo praeter definitiones alias, quae sunt ex parte obiecti, necesse est, ut significetur definitio ex parte modi agendi, ut in thesi nostra est proposita. Illis enim verbis optime declaratur internum dominium voluntatis in actiones suas et proxima potestas operandi et non operandi vel operandi contrarium.

De cetero, rem si spectes, haec vulgaris libertatis definitio a definitionibus reliquis aliena non est. Enumerat Desan definitiones apud veteres usitatas has: a) libertas est dominium voluntatis supra suos actus; est id, per quod actus nostri sunt in nostra potestate sive in nobis [2]; b) est vis active indifferens ad agendum et non agendum [3]; c) est vis se ipsam ad agendum determinans, se ipsam movens ad agendum [4]; d) est facultas rationis et voluntatis ad utrumlibet [5].

Praeterea indoles libertatis vulgari definitione expressa reperitur apud Aristotelem [6], apud Nemesium [7].

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 73.

[2] Aristot., Met. l. 9, c. 5; Ethic. l. 3, c. 3 et 5. S. Thomas, S. theol. 1, q. 22, a. 2 ad 5; q. 82, a. 1 ad 3; q. 83, a. 1 ad 4; 2, 1, q. 15, a. 2; q. 19, a. 8; 2 dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3; q. 1, a. 2; 2 dist. 39, q. 1, a. 2; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 7 ad 12 et 13.

[3] Aristot., Ethic. l. 3, c. 3 et 5. S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 2; 2, 1, q. 10, a. 4.

[4] Aristot., Metaph. l. 9, c. 5. S. Thomas, S. theol. 1, q. 22, a. 2 ad 4 et 5; q. 83, a. 1 ad 3; 2, 1, q. 1, a. 2; q. 9, a. 3 et 6; 1 dist. 25, q. 1, a. 1; 2 dist. 25, q. 1, a. 1 ad 1 et 3; 2 dist. 39, q. 1, a. 2.

[5] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 2 ad 2.

[6] Metaph. l. 9, c. 5. Cfr. Desan p. 487.

[7] Lib. de natura hominis et animae facultatibus c. 35.

Ipse Aquinas: Cognita voluntate, inquit, et quibuscunque causis ad actum volitionis concurrentibus, non potest certitudinaliter cognosci, an ipsa producat illum actum vel non producat; quia nullo modo est magis determinata ad producendum quam ad non producendum. Et ideo ad hoc, quod actus eius futurus certitudinaliter cognoscatur, oportet, quod videatur in se [1].

Quaeritur quinto:

num facultas peccandi ad essentiam libertatis pertineat.

1054. **Introducitur quaestio.** Peccatum est actus quidam deformis. Haec actus deformitas in eo consistit, quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei [2]. Totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice. Voluntas humana secundum se considerata, si loquamur de bono morali, neque est bona neque mala, sed se habet in potentia ad bonum vel malum [3]. Orta est quaestio, num ex natura libertatis proveniat, quod voluntas peccare possit.

1055. **Dico:** Indifferentia ad bene vel male agendum non est de ratione libertatis, sed potius ad imperfectionem subiecti liberi spectat.

Prob. 1° (ex diversitate, quae est in libertate). Triplex libertas distingui potest: a) exercitii, quae est libertas volendi et non volendi; b) specificationis, quae est potestas eligendi inter obiecta varia et diversa; c) contrarietatis, quae est potestas eligendi inter obiecta contrarie opposita.

Tum solum, quum obiecta contraria, quae electioni subsunt, ad ordinem moralem spectant, libertas contrarietatis est indifferentia inter bonum et malum morale. Ergo triplex libertas cum dominio in actiones proprias esse potest sine indifferentia ad bonum et malum morale. Atque ita „posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis, ut in peccatum possit. Sed sufficit ad rationem libertatis, ut in utrumque contradictorium possit, quamvis in his, qui peccare possunt, per liberum voluntatis arbitrium peccatur, quia voluntas est, qua peccatur et recte vivitur“ [4].

Et confirmatur ex obiecto voluntatis. Obiectum voluntatis est bonum conveniens apprehensum. Atqui sicut exsistere possunt voluntates, quibus et

[1] 1 dist. 38, q. 1, a. 5. Cfr. Summa c. gent. l. 3, c. 73.
[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. 2 de malo a. 2. [3] Ibid. a. 3 ad 2.
[4] Id. 2 dist. 44, q. 1, a. 1 ad 1.

bona et mala moralia esse et iudicari possunt convenientia, ita exsistere possunt voluntates vel ex essentia vel ex accidenti perfectione ita perfectae, ut sola bona ab iis convenientia iudicari possint, vel ex accidenti ita malae, ut sola mala iis placere possint.

Prob. 2° (ex comparatione voluntatis cum aliis potentiis). Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea, quae sunt ad finem, sicut intellectus se habet ad inferendas conclusiones ex praemissis. Atqui non est de ratione intellectus, neque ad perfectionem vel virtutem eius pertinet, sed potius ad eius imperfectionem, quod ordine principiorum ad conclusiones praetermisso, conclusionem male inferat. Ergo neque ad perfectionem vel virtutem liberi arbitrii, sed ad eius defectum pertinet, quod praetermisso ordine ad finem, mala eligat [1].

Similiter etsi claudicatio in aliquam potentiam gressivam cadit, tamen Claudicare non est de ratione potentiae gressivae, sed ad imperfectionem potentiae spectat.

Nihilominus sicut falsus assensus intellectus est verus, i. e. realis et proprie dictus assensus, et dissensus circa verum satis propositum est verum exercitium potentiae intellectivae, ita libertas male eligendi est vera libertas, eiusque exercitium est verus, i. e. realis usus libertatis. Pariter sicut intellectus quum perficitur, non amplius errare potest, ita voluntas ita perfici potest, ut iam male eligere non possit.

Prob. 3° (ex ratione potentiae ad bonum ordinatae). Non est de ratione potentiae ex se ad bonum ordinatae, ut deflectere possit in malum. Sed sicut intellectus ad verum, ita voluntas ex se ordinem habet ad bonum. Ergo quod deflectit in malum, id contingit per accidens et ex defectu. „Posse peccare non est de natura liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.“ [2]

Confirmatur (ex Dei libertate). Deus perfectissima libertate fruitur; neque tamen ullo modo peccare potest.

Confirmatur (ex absurda sequela). Si facultas peccandi ad essentiam libertatis spectaret, consequens esset, ut eadem iura usui libertatis in errores et vitia concederentur quam usui libertatis in veritatem et virtutem.

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 62, a. 8 ad 3.
[2] Id. Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 3 ad 2.

Quaeritur sexto:

quomodo se habeat ad voluntatem iudicium practicum.

1056. Ad volitionem liberam requiritur iudicium. Sunt, qui putent voluntatem nullo modo ab intellectu pendere, sed eam amplecti posse quidpiam sine ullo praevio iudicio, quo illud bonum esse vel malum declaretur: quinimmo bonitatem rerum effici a voluntate ipsa, non autem voluntatem bonam vel malam esse, quia ad res bonas vel malas inclinetur. Ita sentiunt illi, qui cogitationis liberae fautores dicuntur [1]. Quae quidem opinatio a limine philosophiae reicienda est. Nam a) voluntatem irrationalem inducit; voluntas enim eatenus rationalis est, quatenus agit ex aliquo motivo ab intellectu proposito. b) Nihil boni esse docet ante voluntatis actum, ad quod inclinetur, sed potius bonum actu voluntatis effici. c) Negat igitur, quidpiam esse bonum vel malum in se obiective, ponitque voluntatem humanam esse mensuram bonitatis et moralitatis, et actionem quantumvis inhonestam evadere bonam eo ipso, quod a voluntate hominis eligatur. d) Introducit indeterminismum absolutum, de quo alio loco diximus (n. 1025).

1057. Quae sit dependentia libertatis a iudicio practico. Iudicium scimus distingi speculativum et practicum. Iudicium, quod sit aptitudine practicum, dici solet illud, quod proponit rationem ad volendum sufficientem („haec res est appetibilis sive eligibilis") vel obiectum modo proxime apto, ut voluntas illud velle possit nulla alia exspectata suasione vel motione intellectus. Illud iudicium actu practicum dici potest, quum voluntas, quamvis pro sua libertate illud possit non sequi, ex propria tamen determinatione sequitur. Quod si voluntas illo se moveri non sinit, manet practicum aptitudine.

Speculativum est iudicium, quod non est proxime aptum ad provocandum et excitandum voluntatis actum. Conveniunt omnes, ad volendum aliquo iudicio practico opus esse. Voluntas enim ad volendum a iudicio non quidem determinari, sed tamen disponi et invitari debet. „Appetitus cognitionem sequitur, quum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur." [2] Supra explicatum est „ad omnem voluntatis actum praerequiri

[1] Ita paucis hanc opinationem describit P. Vallet. Praelect. phil. I (Paris 1880), 350; quem hac in re sequimur.

[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 2.

in intellectu iudicium, quo proponatur bonum ut appetenti hic et nunc conveniens et quo intellectus iudicet hic et nunc esse conveniens illud velle, quia voluntas dum vult, non solum vult obiectum, sed vult etiam suum Velle.

1058. Quaeritur, utrum hoc iudicium practicum debeat esse voluntatem determinans necne.

Atque id quidem a pluribus Aristotelicis negari solet. Nam, ut est apud Suaresium, iudicium istud, quo voluntas ad unum determinari dicitur, aut absolute necessarium est aut liberum. Si necessarium est, iam nullus locus libertati relinquitur; nam et iudicium est necessarium et actus voluntatis hoc iudicio ex necessitate determinatur. Si liberum est, certe non est intrinsecus liberum; nam intellectus non est facultas formaliter libera. Est ergo liberum ex voluntatis imperio. Sed quomodo voluntas ad hoc imperium determinatur? Num fortassis ab alio iudicio practico? Si id dicis, nullum in huiusmodi iudiciis finem habebis. Fateri igitur debes iudicium illud a voluntate imperari, quae ipsa a nullo alio simili iudicio determinetur. Falsum igitur est ad liberos voluntatis actus necessarium esse iudicium practicum, quo voluntas determinetur.

Et pergit Suaresius: Iudicium intellectus non movet voluntatem, nisi medio obiecto, quod proponit; sed propositum obiectum non semper infert necessitatem voluntati, neque determinat ipsam ad unum; neque hoc est necessarium, ut voluntas in obiectum tendere possit. Ergo neque est necessaria a parte iudicii, immo neque possibilis in hoc genere determinatio. Maior probatur, quia vel iudicium movet tantum ratione obiecti, vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam ad determinandam voluntatem. Hoc posterius vero dici non potest, tum quia haec efficacia libertati voluntatis obest, tum etiam quia hic movendi modus est alienus ab intellectus munere, quod est illuminare et dirigere et regulare voluntatis operationes; tum denique quia ille movendi modus est proprius voluntatis, quae in hunc finem peculiariter data est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium. Ergo fieri non potest, ut intellectus, quia voluntate efficienter movetur, vicissim eodem modo illam moveat[1].

[1] Disp. metaph. disp. 19, sect. 6, § 7. Cfr. sect. 5, n. 12; De Angelis l. 7, c. 6. Did. Ruiz, De provid. disp. 3, sect. 6 sqq.; De scientia Dei disp. 54. Lessium in p. I, II, q. 9, a. 1, dub. 6. Mastrium, De an. disp. 7, n. 50.

„Ad hoc," ut est apud Tongiorgi [1], „ut voluntas liberum actum eliciat, necesse non est, ut a praevio iudicio practico determinetur. Quum voluntas sit appetitus rationalis, ratione dirigitur; itaque eius electioni iudicium aliquod rationis praeluceat necesse est. Quodnam vero sit hoc rationis iudicium, quod ad electionem necessario requiratur, disceptatur. Quidam sentiunt necessarium esse iudicium practicum, quo voluntas ad alterutram partem prae opposita determinetur. Quidam negant hoc iudicium requiri. Est porro iudicium practicum illud, quo intellectus, consideratis omnibus definit hoc esse eligendum."

„Non pauci ex iis," pergit Tongiorgi, „qui priorem sententiam amplectuntur, ut libertatem sartam tectam tueantur, dicunt iudicium practicum ipsum liberum esse; a voluntate enim pendet, inquiunt, ut ad unius partis motiva consideranda intellectum convertat, alterius autem motiva negligat; ac praeterea, postquam hoc pacto intellectus iudicavit, potest adhuc voluntas ad neglecta prius alterius partis motiva intellectum reducere et oppositum iudicium practicum elicere. Quod si facere praetermittat et iuxta primum iudicium operetur, hoc ipso libera est."

„Negari non potest," inquit Tongiorgi, „libertatem in tuto esse positam, si iudicii practici necessitas ita intelligatur; sed libertatem hoc pacto explicari, id negari potest. Qui enim ita sentiunt, vel nihil explicant vel in sententiam oppositam dilabuntur." Tum solum recte explicatur libertas, si eius radix putatur inesse in ipsius voluntatis virtute electiva. Iudicium est in potestate iudicantis, secundum quod de suo iudicio iudicare potest per reflexionem et pro voluntatis libitu intellectum movere ad hoc potius quam istud considerandum. Determinatur igitur voluntas a solo beneplacito appetitus sui iuxta illud Iuvenalis effatum: „Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas." Et iudicium ultimum ita profertur ab intellectu, ut aliter proferri potuisset, si voluntati placuisset. Quae res non obstat, ne voluntas magnopere pendeat a motivis intellectu exhibitis.

1059. S. Thomae doctrina in re, de qua agitur, haec est. Quum de rebus agendis agitur, Aquinas vocem iudicii duplici ratione accipere solet. Saepius tribuit iudicium soli intellectui: actum voluntatis, qui sequitur, proprio et communi suo nomine vocans vel

[1] Psychol. n. 530.

consensum vel electionem vel amorem, prout actus ipse est [1]. Haud raro autem duplex distinguit iudicium, alterum intellectus, alterum voluntatis: prius praecedit electionem vel consensum, alterum est ipse consensus vel electio [2]. Et ratio, cur ita dicere soleat, in eo est, quia virtus actus prioris potentiae transit in actum posterioris. „Ad electionem concurrit aliquid ex parte cognoscitivae virtutis et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognoscitivae requiritur consilium, per quod diiudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte appetitivae requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium diiudicatur." [3] „Quamvis iudicium non pertineat ad voluntatem absolute, iudicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet." [4] Vel si Consentire tribuatur rationi, ei non tribuitur, ut ratio voluntati opponitur, sed ut voluntatem includit [5].

Tota igitur quaestio in eo vertitur, quomodo iudicium prius, quod est rationis, se habeat ad secundum sive ad electionem, quae est voluntatis.

Vidimus ex mente Aquinatis intellectum non movere voluntatem, nisi proponendo bonum; quae motio moralis est. Ex necessitate naturali voluntas vult solum beatitudinem et ea, quae manifesto apparent habere necessariam cum beatitudine connexionem. „Manifestum est autem, quod bona particularia non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcunque proponatur aliquod bonum particulare ut bonum, voluntas non ex

[1] „Conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio" (S. theol. 2, 1, q. 13, a. 1 ad 2. Cfr. a. 3; q. 14, a. 4 ad 1).

[2] „Iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis et secundo per acceptionem appetitus. . . . Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium" (S. theol. 1, q. 83, a. 3 ad 2). „Homo dicitur liber electionis, quae est iudicium de agendis" (Quaest. disp. q. 24 de verit. a. 1 ad 1). „Iudicium, cui attribuitur libertas, est iudicium electionis" (ibid. ad 17). „Liberum arbitrium dicitur . . . principium, quo homo libere iudicat" (S. theol. 1, q. 83, a. 2). „Finalis sententia de agendis est consensus in actum" (ibid. 2, 1, q. 15, a. 4).

[3] S. Thomas, S. theol. 1, q. 3, a. 3.

[4] Id. 2 dist. 24, q. 1, a. 3 ad 2.

[5] Id. S. theol. 2, 1, q. 15, a. 1 ad 1.

necessitate in illud tendit." [1] Et alio loco: „Electio est ultima acceptio, qua aliquid accipitur ad prosequendum, quod quidem non est rationis, sed voluntatis; nam quantumcunque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud; voluntas enim non de necessitate sequitur rationem." [2]

Dicunt adversarii 1°: Si voluntas non sequitur, non est iudicium ultimum; at nos dicimus voluntatem infallibiliter sequi iudicium ultimum. — *Resp. 1°:* Iudicium per se nunquam voluntatem determinat, sed voluntas libero suo assensu illud acceptando se ipsam determinat cum expedita potestate illud non sequendi. — *Resp. 2°:* Voluntas quidem semper operatur ex iudicio ultimo practico, sed indifferenti; et solum est ultimum, quia voluntas propria sua electione illud acceptat.

Dicunt 2°: Docet Aquinas: „Iudicium de hoc particulari operabili ut hic et nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui." [3] Sed si voluntas non determinaretur infallibili iudicio ultimo practico, appetitus posset esse contrarius. — *Resp.:* Aquinati propositum est, ut probet a bestiis liberum arbitrium abesse, quum eae cognitionem non habeant, ex qua libertas sequi possit. Belua enim habet solum iudicium de particulari hic et nunc operabili; neque in iudicium suum reflectere potest, ut de iudiciis suis iudicet, sitne rectum et fini accommodatum et sequendum necne. Operatur igitur ex iudicio naturali ab ipsa natura profecto; appetitus autem et operatio non possunt esse contraria iudicio; ergo sicut naturaliter iudicat de hoc operabili particulari, ita naturaliter appetit et operatur. Id vero ut probet Aquinas, a generali ratione (cf. art. praeced.) exorditur: Ad operationem nostram tria concurrunt: cognitio, appetitio, operatio. Tota autem ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, quum appetitus non sit, nisi boni, quod sibi vi cognoscitiva proponitur. Nunc vero Aquinas obiectioni occurrit, quod videlicet appetitus videatur interdum non solum non sequi cognitionem, sed iudicium et appetitum posse etiam esse contraria. Hanc vero obiectionem solvit distinguendo iudicium universale et particulare; appetitum posse videlicet esse contra iudicium universale, velut quum quis furatur sciens in universali furtum esse malum, sed nunc pronuntiatur aliquo iudicio particulari, hoc furtum nunc esse utile et bonum. Nemo autem furatur ex iudicio universali, furtum esse malum, sed ex particulari, quo furtum bonum esse iudicatur, et sub ratione boni eligit. Posset fur, si vellet, agere ex iudicio universali, et tum furtum omitteret.

Inde apparet voluntatem hoc modo tendere in bonum intellectu praecognitum, ut illud antecedere vel excedere non possit. Et quamvis interdum videatur esse contra iudicium universale, quum ex illo non agat, nunquam tamen est contra iudicium particulare, ex quo agit.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 3 de malo a. 3. Cfr. 2 dist. 25, a. 2.
[2] Id. Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 15. [3] Ibid. q. 24 de verit. a. 2.

Similiter philosophandum est de aliis nonnullis ab Aquinate dictis, quibus quoad apparentiam adversariis favere videtur. Quibus in locis semper mens dicentis et doctrina universalis est attendenda [1].

1060. Cum S. Thomae doctrina omnino convenit id, quod sentit S. Bonaventura. Quaerens, utrum liberi arbitrii facultas insit rationi an voluntati, hanc ponit dubitationem: „Facto ultimo iudicio rationis, semper voluntas movetur secundum illud; ergo si hoc praeit tanquam iudicans, et illud sequitur tanquam iudicatum, quum libertas magis resideat penes illud, quod praeit et imperat, quam penes illud, quod sequitur et oboedit, videtur, quod liberum arbitrium plus se tenet ex parte rationis quam voluntatis." Et respondet: „Duplex est iudicium rationis. Quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se. Secundum est secundum iudicium diffinitivum, ut fiat; et illud nunquam est sine voluntate. Quantumcunque enim ratio deliberet, in eam partem terminatur iudicium diffinitivum, quam praeoptat voluntas. Et ideo quum dicitur, quod voluntas sequitur iudicium, si intelligatur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de iudicio diffinitivo, ex hoc non sequitur, quod voluntas sequatur principaliter actum alienum; immo potius actum alienum trahit ad proprium." [2]

„Ad illud, quod ultimo obicitur, quod refrenatio est mediante actu rationis, dicendum, quod verum est, quod actus rationis requiritur, sed nunquam ab illo principaliter est refrenatio. Quantumcunque enim ratio dictet actum voluntatis esse malum, nunquam voluntas se retrahit, nisi velit." [3] Et iterum: „Quantumcunque ratio deliberet, nisi voluntas alterum praeoptet, nunquam eligit nec consentit." [4]

1061. Adversariam sententiam sequuntur inprimis multi ex iis, qui praedeterminationem physicam tuentur. Qui ante omnem actum liberum praerequirunt iudicium intellectus vel dictamen rationis determinatum et ex se cum actu, ad quem movet, infallibiliter connexum. Determinatum iudicium opponunt indifferenti et connexum ei, quod cum illo actu, ad quem movet, potest componi et non componi.

In hac sententia est etiam Gregorius de Valentia, qui docet imperium a practico iudicio diversum admittendum esse.

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 13, a. 6 ad 3.
[2] Id. 2 dist. 25, p. 1, q. 6. [3] Ibid. ad 4.
[4] 2 dist. 41, q. 2, a. 2 ad 1.

Nam „oportet ex parte intellectus peculiarem atque adeo propriam causam assignari posse, cur voluntas eliciat actum circa obiectum aliquod et erga illud moveatur. Sed si praeter apprehensionem aut iudicium de convenientia et bonitate obiecti non admittatur hoc imperium rationis practicae, nullam propriam causam ex parte intellectus assignare poterimus, cur voluntas eliciat actum circa obiectum et erga illud moveatur. Ergo tale omnino imperium admitti debet." Ratio maioris est, quoniam alioquin voluntas non nisi casu et fortuito et sine ratione moveretur[1]. Item, quia ideo voluntatem nominare solent potentiam caecam, quoniam oportet illam ab intellectu sic duci, ut ex parte intellectus possit assignari peculiaris ratio motus ipsius. Requiritur vero peculiare imperium, quia „quodvis iudicium intellectus et multo magis quaevis apprehensio indifferens est, ut voluntas ab ipsa moveatur aut non moveatur".

Ex hac doctrina duo consequuntur. Primo requiritur imperium istud non solum ad eum actum voluntatis, quo ipsa utitur aliis potentiis, sed etiam ad omnem eiusdem voluntatis actum. Ratio est, quia uniuscuiusque actus voluntatis propriam causam ex parte intellectus oportet assignari posse. Quamquam verum est nos non tam facile animadvertere in nobis ipsis imperium istud praecedere primos actus voluntatis velut volitionem simplicem, intentionem.

Secundo sequitur, exsistente imperio intellectus, necessario sequi ex hypothesi actum voluntatis; alioquin, si posset non consequi, non redderetur ex parte imperii propria ratio, cur voluntas actu moveretur. Servari autem libertatem sic explicat: „Cur utraque potentia, intellectus et voluntas, moveatur circa obiectum, scilicet intellectus imperando, voluntas appetendo, non possumus aliam causam in homine assignare priorem quam naturam ipsam harum potentiarum, quae sic nimirum instituta est, ut practice possint hae potentiae prosequi obiectum et etiam non prosequi, altera imperando, altera appetendo; in quo consistit libertas."

1062. Eiusdem sententiae est Card. Bellarminus: „Voluntas in eligendo libera est, non quod non determinetur necessario a iudicio ultimo et practico rationis, sed quoniam istud ipsum iudicium ultimum et practicum in potestate voluntatis est. Sciendum est enim, post cognitionem boni in universum mox exsistere in

[1] In hac sententia haerere videtur Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.

voluntate inclinationem aliquam in illud, non tamen plenam electionem. Deinde quum proponuntur a ratione varia media, et ostenditur, quid boni et quid mali sit in unoquoque, voluntatem inclinari modo in unam modo in aliam partem et in eius potestate esse, ut sinat se moveri vel resistat, non quidem actu positivo sed negativo, non sinendo videlicet se moveri. Per hoc enim, quod voluntas sinit se moveri ab una ratione proposita, fit, ut mens, omissa alia inquisitione, pergat et concludat iudicium particulare, ad quod continuo consequitur electio. Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis, sinit se moveri ab una et non ab alia.“ [1]

Ex his et aliis locis apparet, ex mente Bellarmini electiones nostras ideo esse in nostra potestate, quia iudicia, ad quae electiones consequantur, in nostra sint potestate. Iudicium ultimum practicum est: hoc nunc omnibus consideratis est faciendum; vel: omnibus consideratis hic et nunc hoc unum est accipiendum tanquam utilissimum. Iudicium hoc est ad unum determinatum neque admittit aliud simul iudicium in intellectu; esset enim contradictio; unde hoc posito iudicio non est amplius optio.

Doctrina haec ab aliis alio modo mutata est; quos omnes enumerare est longum. Aliquibus videtur voluntas non determinari ad omnes suos actus, eaque intellectum intra ordinem deliberationis in hanc vel illam partem movere et inclinare posse, determinari tamen ad electionem ipsam iudicio ultimo practico, ita ut electio eatenus sit libera, quatenus iudicium ultimum practicum sit liberum, i. e. non in se, sed in sua causa. In hac fere sententia est Sanseverino [2].

1063. De „imperio“ multae sunt inter Aristotelicos controversiae; quarum aliquas paucis indicare liceat.

Primo quaerunt, sitne imperium actus intellectus an voluntatis. Respondere solent illud et intellectus esse et voluntatis; imperium autem proprie dictum esse actum intellectus; voluntatis esse proprie motionem, quae vi vocis latiore vel analogice imperium dici possit. In hac, de qua nunc agitur, re necessario intelligi debet actus intellectus; est enim ordinatio cum quadam intimatione vel locutione interna. Posita intentione et finito consilio factaque electione, intelligimus intentionem nostrae volun-

[1] De grat. et lib. arbitrio l. 3, c. 9 ad 7 arg. Cfr. ibid. ad 8 arg.

[2] Dynamologia c. 4, a. 5.

tatis et electionem mediorum factam, dicimusque nobis: nunc hoc faciendum vel sic procedendum est; vel: fac hoc, cape nunc istam viam. Hoc autem intelligimus et dicimus formaliter non voluntate, sed intellectu.

Secundo quaerunt, sitne actus a iudicio (vel apprehensione vel ratiocinio) distinctus necne. Alii id affirmant, alii negant. Rationem negandi in eo cernunt, quod in intellectu nullus actus sit, qui non sit apprehensionis vel iudicii vel ratiocinii. Deinde imperium, sive modo absoluto exprimitur (velut: hoc tibi faciendum est) sive modo imperativo (velut: fac hoc), semper reapse est iudicium, quo vel affectus voluntatis exprimitur, vel status mentis praesens cum ordinatione ad sequentia. Respondendum videtur, solum si absolute exprimatur, esse purum iudicium; si modo imperandi sive insinuatione quadam, a puro iudicio distingui.

Tertio quaerunt, quosnam actus voluntatis antecedat imperium. Alii dicunt antecedere omnem actum voluntatis, vel ipsam volitionem simplicem, intentionem, similia. Alii putant sequi intentionem et consilium et antecedere electionem. Alii sequi electionem et antecedere usum voluntatis activum censent, quo organa, quae exsecutioni inserviunt, ad opus applicentur.

Atque haec ultima sententia, si de imperio absolute et simpliciter dicto agitur, etiam ab Aquinate est proposita. „Non omnis actus voluntatis, inquit, praecedit hunc actum rationis, qui est imperium, sed aliquis praecedit, scilicet electio, et aliquis sequitur, scilicet usus; quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit, et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur. Et tunc demum voluntas alicuius incipit uti exsequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, quum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, quum aliquis imperat sibi ipsi.“ [1] Sicut igitur homo, quum suo consilio et voluntate aliquid constituit esse faciendum, famulo imperat, ut illud efficiat, ita etiam, postquam elegimus aliquid, quod nos ipsi efficiamus, ratio nobis dicit, ut illud exsequamur, ut constituimus.

Nihilominus experientia teste — id quod observat Aquinas [2] — fieri potest, ut imperium versetur circa alios actus priores excepto primo actu voluntatis. Sicut enim dicimus: fac hoc, ita in ipsa deliberatione dicere nobis possumus: considera nunc istam

[1] S. theol. 2, 1, q. 17, a. 3 ad 1. [2] Ibid. a. 3 ad 3; a. 5 ad 3; a. 6.

partem vel istud motivum: vel post intentionem factam nobis dicimus: nunc cogitandum de mediis eligendis.

Quarto quaerunt, qua vi atque efficacia imperium voluntatem moveat, num videlicet ita, ut voluntati necessitatem imponat, et actum imperii necessario sequatur actus voluntatis. Multi putant inter imperium et actum imperatum esse nexum necessarium. Respondendum tamen videtur, sicut imperium ipsum, ita actum imperatum semper esse in libera voluntatis potestate: quoniam generatim libertatem habemus non solum in actu primo, sed etiam in actu secundo, quum videlicet ex libera voluntate operamur. Nihilominus facta electione iudicium absolutum: hoc nunc faciendum, moralem quandam imponit necessitatem constantiae rationalis, qualem non imponunt alterius vel preces vel consilium. Quum imperium exprimatur modo imperativo, efficacia vel connexio tota pendet ex firmitate, qua libera voluntate eiusmodi imperium intellectus formamus et enuntiamus. Nam si voluntas firmiter imperat, firmiter vult exsecutionem: et contra, si firmiter vult aliquid facere, firmiter imperat.

Atque nunc ad introducendam quaestionem principem satis dixisse nobis videmur.

1064. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur ante electionem voluntatis requiri iudicium practicum, quo voluntas in electione infallibiliter ad unum actum determinetur. Nam voluntas ex una parte est caeca, ex altera rationalis sequens ductum rationis. Atqui potentia caeca, nisi determinato iudicio tanquam regula ducitur, sed cum indifferente se ipsam determinat, praeceps ruit. Et ut rationalis obiectum aliter velle non potest, quam ab intellectu proponitur et ipsa ad volendum dirigitur.

(2.) Voluntas creata est indifferens indifferentia passiva et potentialitatis. Ergo aliquo indiget, quo reducatur in actum. Ut igitur determinate unum prae alio eligat, etiam in primo actu indiget iudicio determinato et determinante de unius potius quam alterius electione et amore.

(3.) Omnis peccans est ignorans. Atqui si voluntas non determinaretur iudicio intellectus, posset esse peccatum in voluntate sine ignorantia in intellectu.

(4.) Si quis interrogatur, cur istud egerit, respondet: quia iudicavi hoc ita esse faciendum.

1065. **Thesis: Voluntas humana neque ad omnem actum liberum, neque ad ipsam electionem iudicio ultimo practico vel imperio intellectus proprie et per se efficaciter determinatur.**

Ad statum quaestionis. Thesis ponitur contra determinismum intellectualem (n. 1025). Adversariis concedimus necesse esse, ut praesto sit actus intellectus, a quo actus voluntatis pen-

deat; negamus necesse esse, ut actus voluntatis sive electio ab actu intellectus determinetur. Iudicium, quod actum voluntatis debet praecedere, est hoc: hoc obiectum est mihi conveniens, mihi est appetibile sive absolute et secundum honestatem, sive relative et secundum delectationem.

Argumenta. *Arg. I* (ex munere intellectus et voluntatis). Si voluntas iudicio intellectus determinaretur, id fieret aut virtute obiecti voluntati propositi, aut virtute intellectus propria, qua intellectus voluntatem ex necessitate moveret et infallibiliter determinaret. Atqui neutrum esse potest. Nam bonum propositum, quum sit indifferens, voluntati nullam necessitatem inferre potest. Et intellectus non habet imperium nisi morale; proponendo videlicet bonum conveniens; docens, quid homo voluntate sua agere debeat.

Deinde ut homo voluntate sua libere in obiectum tendere possit, non requiritur eiusmodi iudicium practicum ultimum: hoc mihi faciendum esse. Eo ipso enim, quod bonum conveniens aliquo iudicio proponitur ut acceptabile, a voluntate appeti potest; non debet proponi ut appetendum. Obiectum voluntatis est appetibile; si adversariis crederemus, esset solum, quod ab intellectu ut appetendum proponeretur, bonum cognitum ut necessarium. Quod si non iudicium istud practicum ultimum, multo minus requiritur in intellectu actus voluntatem necessario determinans.

Arg. II (ex salvanda libertate ipsius voluntatis). Illa potentia non est formaliter libera, quae positis omnibus ad agendum requisitis non potest agere et non agere. Sed secundum doctrinam adversariam voluntas ante imperium vel iudicium ultimum practicum nullum actum eliceret; post imperium ex necessitate ad unum determinata esset. Ergo in voluntate nulla esset indifferentia activa sese determinandi ex interno dominio. Neque ulla esset potentia in operatione sua formaliter libera, neque ullus actus, qui eliceretur a potentia proxime libera.

Dices: Actus voluntate elicitus esset solum hypothetice necessarius; esset vero mediate liber, quatenus voluntas sinit se moveri aut non sinit se moveri. — *Resp.:* Istud „sinere et non sinere se moveri“ ex doctrina adversariorum nihil inter se differunt. Nam sicut sinere non est actus positivus, ita non sinere non est actus nolitionis. Praeterea adversarii imperium requirunt, ut ex parte intellectus sit ratio, cur voluntas potius in hanc partem moveatur, ne videlicet voluntas utpote caeca casu et fortuito moveatur. At, quaeso, quum se moveri sinit aut non sinit, numquid id casu facit an propter rationem ex parte intellectus?

Arg. III (ex essentiali discrimine inter homines et bestias). In opinione adversaria modus operandi voluntatis vix differt a modo operandi appetitus sensitivi; utraque enim facultas determinaretur a cognitione.

1066. Respondenda. *(Ad 1.)* Ad hoc, ut voluntas aliquid eligat, non est necesse, ut intellectus dicat: hoc est eligendum, sed solum: hoc est eligibile; videlicet: medium propositum est utile et consideratis omnibus aptum, ut eligi possit. Hoc satis est, ut voluntas idonea fiat ad determinandum se ipsam, ut illud amplectatur vel etiam non amplectatur; quia medium illud, quamvis utile ad certum aliquem finem particularem ostendatur, simul tamen ad felicitatem non necessarium iudicatur.

Si quis obiciat voluntatem, quum sit caeca, determinationem ab intellectu exspectare, is inprimis recogitet voluntatem et intellectum non esse duas hypostases. Homo, qui intellectu suo bonum sibi conveniens intelligit, ipse est eligens et voluntate sua libera se determinat. Unde nec homo nec voluntas praeceps ruit, neque casu sive fortuito eligit. Quum ex perfecto suo dominio secundum regulam rationis se ipsum determinat, non caecus est, neque casu ordinem servat. Quum vero male eligit, nolens uti regula rationis, voluntate sua a recto ordine deflectit.

Deinde voluntas rationalis est, quia nunquam velle potest nisi bonum conveniens ratione cognitum. Rationem igitur semper sequitur atque ita est semper rationalis, etiamsi graviter peccat. Neque usus libertatis, qui perfectus est, cum ipsa libertate confundi debet.

Dices: Ad volendum requiritur iudicium; ergo ad volendum determinatum quid, iudicium determinatum requiritur. — *Resp.:* Determinatum requiritur, non tamen determinans. Debet esse determinatum a) subiective, quatenus motus esse debet in individuo exsistens, b) obiective, quatenus in obiecto proponere debet determinatam bonitatem velut honestatis vel delectationis, neque non fieri potest, ut simul obiectum ut determinate malum secundum alium respectum proponat, et ut iudicium dicatur indifferens, quia proponendo bonum et malum, bonum hoc et illud, neque tamen ullum ut necessarium, voluntatem relinquit indifferentem, ut velit aut nolit. Velut quum homo mentitur propter mendacii utilitatem pecuniariam, praecedit etiam cognitio docens mendacium illud malum esse quia inhonestum. Neutrum iudicium voluntatem determinat, sed voluntas libere eligit mendacium propter bonitatem in illo cognitam; quam ob rem voluntas tendit in bonum cognitum semperque aliquo respectu rationem ducem sequitur.

(Ad 2.) Voluntas quoad actum primum est passiva solum moraliter, non physice. Eius igitur indifferentia physica est virtutis, et naturaliter in actum reduci potest ipsa inclinatione ad beatitudinem et omne bonum, qua voluntas instinctu naturae inclinatur. Unde specialis ratio determinans non requiritur. Ex iudicio indifferenti moralis determinatio ad utrumque praesto est.

(Ad 3.) Defectus intellectus, quem necessario praecedere dicunt peccatum voluntatis, potest intelligi aut error positivus aut ignorantia privativa aut defectus considerationis, quum quis videlicet habet scientiam habitualem eaque uti potest, neque tamen considerare vult neque ut regulam adhibere. Nullum

quidem est peccatum in voluntate sine actuali aliqua ignorantia ex sola non-consideratione sive ex eo, quod cognitionem, quam hic et nunc ad dirigendam voluntatem homo facile adhibere potest, actu non adhibet, atque ita practice in actu secundo ignorat regulam rationis, i. e. ad actualem directionem. Attamen verum non est omne peccatum in voluntate supponere in intellectu errorem physicum.

Aquinas tres statuit defectus, duos in voluntate, quodammodo medium in intellectu. Rem autem hoc modo explicat: In voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, qua eligit id, quod secundum quid bonum est, quod est tamen simpliciter malum. In omnibus enim, quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc, quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc, quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu, quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae. Unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem, quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, qua potest agere et non agere. Et hoc ipsum, quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum non est malum nec culpa nec poena, quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo, quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc, quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae, sed ex hoc, quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum. Et inde est, quod Augustinus dicit, quod voluntas est causa peccati, quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio et tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola [1].

Alio loco ostendens causam mali esse bonum, postquam dixit: „in actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis", difficultatem movet: Quum actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhaeret voluntati; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale, cuius causa iterum inquirenda restabit; et sic ratio in infinitum deducet.

---

[1] Quaest. disp. q. 1 de malo a. 3. Cfr. ibid. q. 16, a. 2; 2 dist. 34, q. 1, a. 3 ad 4. Alio loco quaerens, utrum peccatum habeat causam, respondet: „Voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae secundum se non habet rationem mali nec poenae nec culpae, antequam applicatur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni" (S. theol. 2, 1, q. 75, a. 1 ad 3).

„Oportet ergo dicere, quod defectus in voluntate praeexsistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque etiam casualis et fortuitus: non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt inpraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, ne cogamur in infinitum procedere. . . .

Quum voluntas tendit in actum mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi bonum proprium, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem cognitionis sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Praecedit igitur in voluntate (ante) peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et proprium finem . . . Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius, quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat, aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat, quod iam est voluntatis actus. Sic igitur tam in moralibus, quam in naturalibus patet, quod malum a bono non causatur nisi per accidens.“ [1]

(Ad 4.) Interrogatus, cur istud egerit, haud raro homo rationem intellectu apprehensam adducit. Quum enim duae potentiae ordine quodam prioris et posterioris ad aliquem effectum ordinantur, unam vel alteram magis exprimimus et efferimus, prout pro adiunctis voluerimus. Sic igitur, quum motivum ab intellectu propositum et libera voluntas in electionem ut causae duae concurrunt, possumus, prout voluerimus, effectum aut motivo aut electioni cum suo ordine ad alterum tribuere. Quum dicere volumus, nos rationabiliter vel ratione deceptos egisse, motivum exprimimus ratione iudicatum: putavi vel speravi me istud consecuturum. Verum quum vel sic respondemus, ut actionem nostram iudicio vel bono iudicato tribuamus, ipso communi usu loquendi oppositum significamus. Eadem enim mente, variato solum modo concipiendi et loquendi dicimus: hac ratione inductus sum, ut me determinarem. Atque etiam dicere possum: feci, quia volui. Itaque ista locutione solum significamus ex parte obiecti istam adfuisse causam, nullo autem modo istam causam obiectivam ex se infallibiliter nos ad consensum determinavisse.

1067. Scholia. *Schol. 1.* Quum unicum solum est medium ad finem intentum idoneum, electio eius medii est quidem necessaria ex suppositione, absolute tamen est libera, non solum in se, sed etiam in causa. Intentio enim efficax et perseverans movet ad exsecutionem. Quando igitur homo ex vi intentionis sese ad exsecutionem applicare incipit, medium eligere debet. Nihilominus

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 10. „Ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum“ (Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 6. Cfr. ibid. ad 3; S. theol. 1, q. 63, a. 1 ad 4; 2, 1, q. 77, a. 2; Suarez, Disp. metaph. disp. 19, sect. 7).

tamen aut intentionem mutare aut exsecutionem differre potest. Unde electio in se manet libera et meritoria.

Schol. 2. Quum multa sunt media ad finem idonea, posita efficaci intentione finis, homines reapse sumere solent id, quod est utilius; quaeritur, faciantne id ex necessitate. Respondendum est illud medium necessario eligi, quod prae ceteris iudicatur esse utilius ad obtinendum finem eo modo, quo intentio obtinetur. Velut si intendas ire in urbem vel consequi sanitatem vel citissime vel commodissime vel impensis minimis, tibi necesse est eligere illud medium, quod prae ceteris cognoscitur utilius; nam tum est medium unicum ad hunc finem intentum. Quum vero sunt multa media ad finem intentum, et finis non intenditur sub certo modo, non est necessitas eligendi utilissimum, sed id eligi potest, quod est minus utile.

Schol. 3. Haud raro contingit, ut voluntas a iudicio practico determinetur[1]. Hoc tamen non fit ex ipso iudicio vel obiecto proposito, sed vi prioris actus voluntatis, quo ipsa finem aliquem consequi efficaciter intendit. Hac enim voluntate posita, quum intellectus ad finem assequendum aliquid omnino faciendum iudicat, voluntas ad actum determinatur, non tam a iudicio quam a se ipsa. Neque absoluta necessitate determinatur, sed hypothetica, sub conditione videlicet, si in priore proposito permaneat. Quod si voluntas ab illo recedit, iudicium practicum omni vi destitutum est. Atque ita saepe accidit, ut voluntas iudicio practico ad oppositum potius inducatur, quum videlicet voluntas medii necessario adhibendi difficultate vel turpitudine territa finem prius intentum una cum medio reicit.

Quaeritur septimo:

num electio necessario feratur in id, quod ut melius apprehenditur.

1068. **Introducitur quaestio.** Aquinas (post Aristotelem) hanc sibi dubitationem proposuerat: „Si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad al-

[1] Tongiorgi, Psychol. n. 532.

terum.... Sed multo minus potest eligi, quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo vel tria vel plura, inter quae unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo, quod videtur aliquo modo melius; ergo electio est ex necessitate." [1] Quia hoc loco solvenda erat quaestio, utrum homo ex necessitate eligat an libere, Aquinati ad solvendam dubitationem propositam satis erat, ut diceret: „Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud." Atque id sane ad solvendam istam dubitationem hoc loco memorasse certe satis est. Sed hoc dicendi modo nonnulli ex S. Thomae discipulis adducti sunt, ut putarent „voluntatem circa quodcunque bonum, sive minus sive aequale sit, non posse ferri nisi tractam et allectam; ergo neque posse ferri in unum prae alio, nisi ab illo alliciatur prae alio" (Io. a S. Thoma)[2].

In eadem sententia sunt Iansenistae, qui docent semper et necessario eligi ab homine id, quod magis delectet in actu primo.

Ab hac opinatione vix differt sententia Leibnizii, qui docuit, quum electio fieri non posset sine ratione sufficiente, necesse esse, ut voluntas humana semper inclinaretur in bonum, quod sibi ut homini magis conveniens cognitione proponeretur. Ut autem ostenderet voluntatem eo, quod ad bonum maius sibi propositum infallibiliter determinaretur, non ea necessitate agi, quacum libertas simul esse non posset, dixit voluntatem secundum se spectatam posse utramque partem electione amplecti; liberum arbitrium in eo consistere, quod rationes fortiores intellectu voluntati propositae non obstarent, quominus actus voluntatis maneret contingens, neque esset absolute sive quodammodo metaphysice necessarius [3].

---

[1] S. theol. 2, 1, q. 13, a. 6 arg. 3.

[2] Aquinatem ipsum quod spectat, aliis locis sententiam suam clarius explicat. Et de divina voluntate dicens, huius voluntatis rationem quaerendam non esse. „Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem" (S. theol. 1, q. 23, a. 5 ad 3. Cfr. Summa c. gent. l. 3, c. 161; In Evang. Ioann. c. 6, lect. 5, ante n. 4).

[3] Théodicée, ap. Erdmann p. 516, n. 45; p. 595, n. 310; p. 610 sqq. Nouveaux essais p. 252, § 8.

Aliqui ex Leibnizianis doctrinam magistri ita sequendam esse putaverunt, ut libertatem arbitrii in eo consistere dicerent, quod homo varia motiva ab intellectu proposita pro libitu considerare posset, immo his relictis alia exquirere.

Ulterius progressi sunt aliqui recentiores, inter quos Stuart Mill, arbitrantes omnem actum voluntatis humanae certo inferri posse ex omnibus antecedentibus conditionibus, quum voluntas cum necessitate sequeretur impressionem, quae fortior esset.

Concedendum est homines reapse saepenumero eligere id, quod ut melius apprehendatur; sed negandum est voluntatem ad id cum necessitate physica adigi. Concedendum quoque est aliquos actus liberos ex omnibus rebus antecedentibus et conditionibus tum subiectivis tum obiectivis cum probabilitate inferri posse; sed negandum est actus liberos omnes hoc modo deduci posse cum probabilitate; negandum quoque est esse ullum actum liberum, qui cum certitudine ita inferri possit.

Rationes dubitandi. (1.) Electio secundum Aristotelem est appetitus praeconsultati sive ex consultatione constituti; et eligibile *προαιρετόν* dicitur *ὡς πρὸ τῶν ἄλλων αἱρετόν* (Eth. l. 3, c. 3).

(2.) Quum voluntas sit potentia caeca, in omnibus rationem ducem sequi debet, neque alio modo obiectum velle potest, nisi ut ab intellectu proponitur et voluntas ad diligendum dirigitur. Ut igitur unum obiectum prae alio diligat, ab intellectu unum ut prae alio diligibile proponi debet.

(3.) Nihil sine ratione sufficienti; sed determinatio passiva tanquam rationem sufficientem sibi expostulat determinationem activam, qualis ab apprehenso bono meliore proficisci debet.

(4.) Neque inepte Iansenistae opinati sunt nos semper necessario eligere id, quod magis delectet.

1069. Thesis: Electio non fertur necessario sive infallibiliter in id, quod ut melius apprehenditur.

Ad statum quaestionis. In eo vertitur quaestio, num virtus voluntatis ea sit, ut solum ab ea re, quae in actu primo magis placeat et delectet, ad exercitium vel ad speciem actus determinari possit, ita ut ipsa non possit sese determinare ad eligendum inter aequalia, a quibus aequaliter trahatur; et inter inaequalia, si velit se determinare, non possit nisi ad melius vel ad id, a quo magis trahatur. Non est dubium, quin voluntas eligere possit, quod secundum se et absolute minus bonum est. Verum quum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, quaeritur, an voluntas possit eligere id, quod ut minus vel saltem ut aequale bonum apprehendatur.

Et nos quidem non negamus nos necessario velle id, quod magis placeat in actu secundo, sed id nos negamus necessario velle, quod magis placet in actu primo sive quod voluntatem fortius ad se attrahat.

Argumenta. *Arg. I* (ex salvanda libertate). Non licet ponere rem, qua posita destruitur libertas indifferentiae; nam huius veritas et a priore et a posteriore est demonstrata. Sed si dicitur voluntas necessario sive infallibiliter determinari ad id, quod ut melius apprehenditur, libertas omnis destruitur. Si enim electio ferri non potest nisi in id, quod melius esse iudicatur, iam non est electio, sed naturalis ad unum determinatio.

Dicunt: Manet libertas consultationis, qua motiva ab intellectu proposita considerari possunt; ergo non perit libertas. — *Resp.:* Aut consultatio sive consideratio consideratur ut bonum melius, quod voluntas prae actione necessario vel infallibiliter eligere debet, et perit libertas; aut voluntas libere ob quamcunque rationem consultationem praefert actioni, etsi actionem eligere possit omissa praevia consultatione; et salvatur libertas; sed adversarii sententiam suam deserunt. Si enim voluntas libere actum consultationis eligere potest, quamvis is non apprehendatur ut bonum melius, sed solum ut bonum quoddam sub aliquo respectu, iam non apparet, cur non possit generatim libere eligere id, quod non apparet ut bonum maius.

Deinde, ut scite est apud Tongiorgi, consultatio ista cum Leibnizianis principiis consistere non potest. Si enim apprehensio boni melioris est ratio sufficiens volitionis, intelligi non potest, quomodo post hanc apprehensionem non sequatur illico et necessario volitio; sed ea suspensa tempus consultationis suppetat. Posita enim ratione sufficiente ex necessitate illico ponitur rationatum.

Praeterea consultatio illa sive motivorum consideratio et ad quaedam motiva attentio aliorumque neglectus et in hoc genere alia aut sunt actus liberi aut necessarii. Si sunt necessarii, etiam electio, quae consequitur, erit necessaria neque ullus libertati locus est. Si sunt actus liberi, sine dubio determinantur a voluntate, quia intellectus ex se liber non est. Hic autem actus liber voluntatis aut non pendet a praevia consultatione aut pendet. Si non pendet, habemus liberum actum sine praevia consultatione. Si pendet, redibit quaestio integra. Si haec nova consultatio necessaria est, libertati nullus est locus; si libera, ab alia volitione pendet. Haec porro volitio aut libera est sine consultatione, aut a tertia consultatione pendet. Et hoc modo consultationum et volitionum nunquam finis erit. Aut igitur absurditas processus in infinitum habetur, aut admittendus est actus liber sine praevia consultatione [1].

Arg. II (ex imprudentia sententiae adversariae). Quum inter duo aequalia cognita ut aequalia, vel quum ex duobus vel tribus, quid sit melius et convenientius, ignorantes, unum eligere

[1] Tongiorgi, Psychol. n. 528.

debemus, irrationabile foret sistere et ab omni electione abstinere. Quamquam hic in nullo bono proposito ratio obiectiva est, cur unum alteri praeferatur vel unum prae alio diligatur, quamquam igitur propter rationem obiectivam unum alteri praeferri non potest, subiective tamen unum sumere et alterum relinquere possumus, quia unum, quod sumo, habet rationem boni, et alterum, quod relinquo, non est mihi necessarium. Et certe stultitiae accusandus essem, nisi id facerem. Sic quum sunt duo lapides eiusdem ponderis et figurae, qui, quod consequens est, ex se sunt aequaliter mobiles, hi pro mea potestate subiectiva inaequaliter moveri possunt; neque debent necessario vel immoti relinqui vel aequaliter moveri. Simili ratione inest in voluntate potestas subiectiva, ut ex multis rebus una reliquis praeferri possit, modo in ea aliqua ratio bonitatis reperiatur.

Arg. III (ex experientia). Quidquid electioni subiacet, fere semper apprehenditur vel ut melius vel ut minus bonum secundum diversos respectus. Bonum enim secundum sensum est melius sensui quam bonum rationis; et contra bonum rationis est melius rationi quam sensui. Atque ita proponuntur voluntati simul duo bona, quorum alterum est melius secundum sensum, alterum melius secundum rationem. Deinde bonum minus delectabile, quod tamen diutius durat, respectu durationis est melius minus durante, alterum est melius respectu maioris delectabilitatis.

Quae quum ita sint, voluntas aut necessario amplectitur id, quod proponitur ut absolute melius, vel ut melius secundum rationem, aut quod proponitur ut melius secundum sensum. Atqui neutrum affirmari potest.

Nam experientia teste iisdem manentibus adiunctis potest quis pro suo arbitratu aut urgente praecepto laborare vel orare aut spreto praecepto iucunde ludere. Praeterea absurdum est dicere voluntatem esse naturaliter determinatam ad electionem melioris secundum sensum neglecto meliore simpliciter sive secundum rationem. Contra si necessario feratur in id, quod apprehenditur ut melius simpliciter sive secundum rationem ad finem hominis, nemo peccaret ex malitia, sed ex errore dumtaxat; nemo enim peccaret contra conscientiam sive regulam rationis dictantem, melius esse hic et nunc servare legem Dei [1].

[1] Cfr. Tongiorgi, Psychol. n. 527, 2°.

Arg. IV (ex natura voluntatis). Ex duobus bonis finitis, quae voluntati proponuntur, neutrum illi ex se necessario est appetibile. Voluntas enim ex naturali necessitate solum est determinata ad bonum generatim et ad beatitudinem. Ergo potest voluntas utrumque ex illis bonis finitis sibi propositis non velle. Ex altera parte voluntas velle potest, quidquid habet rationem boni quantumvis exiguam. Omne enim bonum sub obiecto voluntatis continetur. „Nihil", id quod legimus apud Aquinatem, „est adeo malum, quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet, quod movere possit appetitum." [1] Et e contrario: „Si proponatur voluntati aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non-boni, secundum hanc considerationem quaelibet bona particularia possunt repudiari vel approbari a voluntate." [2]

Arg. V (ex discrimine inter appetitum rationalem et sensitivum). Sicut est discrimen essentiale inter cognitionem intellectivam et sensitivam, ita necesse est esse discrimen essentiale inter appetitum intellectivum et sensitivum. Sed posita sententia adversaria discrimen omne, quod essentiale sit, evanescit; uterque enim appetitus ex necessitate determinaretur bono maiore [3].

Confirmatur ex natura virtutum. Si vera esset sententia adversaria, virtutes morales in intellectu potius essent quam in voluntate, haberentque indolem scientiae. Sunt vero per se in voluntate [4].

1070. Respondenda. *(Ad 1.)* Dicta Aristotelis interdum obscuriora sunt et ex multis locis inter se accurate comparatis interpretanda. Ad rem, de qua agitur, quod spectat, distinguere oportet electionem secundum se sive essentiam suam consideratam et electionem omnibus numeris perfectam. De hac Aristoteles scripsit, non de illa. „Ad hoc, quod electio sit bona, duo requiruntur: primo ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundo ut homo recte accipiat ea, quae sunt ad finem; et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem, praecipientem, quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas." [5]

(Ad 2.) Ut homo unum prae alio eligat, non est necesse, ut unum proponatur ut ex se obiective praestantius, sed satis est, ut proponatur ut prae-

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 22 de verit. a. 6 ad 6.
[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 10, a. 2; q. 13, a. 6.
[3] Ibid. 2, 1, q. 13, a. 2. [4] Ibid. 2, 1, q. 56, a. 3. Cfr. ibid. q. 58, a. 2.
[5] Ibid. 2, 1, q. 58, a. 4.

stantius subiective pro arbitrio voluntatis. Videt intellectus neque unum neque aliud ad adipiscendam beatitudinem esse necessarium. Id est praestantius subiective, quod homo motu libero voluntatis sine ulla ratione, quae necessario determinet, praeferendum esse arbitratur.

(Ad 3.) Ratio sufficiens volitionis duplici ratione intelligi potest: aut id, ex quo necessario sequatur volitio, aut id, quod sufficiens sit, ut volitio elici possit. Si ratio sufficiens intelligitur priore modo, quum de voluntate agitur, nulla erit huius generis ratio, neque in obiecto neque in subiecto. Ratio enim sufficiens est causa simul cum omnibus ad agendum requisitis. Atqui voluntas positis omnibus ad agendum requisitis indifferens est ad contradictoria, ad contraria, ad diversa. Ergo ratio sufficiens volitionis non est id, ex quo cum necessitate sequatur volitio, sed est nihil praeter rationem perfectae possibilitatis sive id, ex quo volitio sequi possit. Atque haec ratio sufficiens est ex una parte voluntas cum generali declinatione ad bonum, ex altera autem parte obiectum propositum, quod a voluntate ut bonum appeti potest. Praeter hanc rationem sufficientem est necessarium, ut voluntas se ipsam moveat. Ex quo patet in actibus causae liberae rationem determinantem a ratione sufficiente differre [1].

(Ad 4.) De delectatione Iansenistarum observandum est, quamvis res quaelibet honesta, quam voluntas amplectitur, vel quilibet actus honestus placeat, hanc tamen complacentiam ex se non esse delectationem, si haec vi vocis propria intelligatur. Delectatio est quies appetitus cum suavitate citra molestiae experientiam. Sed complacentia virtutis, quae non est nisi libera eiusdem electio, saepenumero cum interiore experientia molestiae coniuncta est atque omni suavitate carere solet.

LIBER TERTIUS.

DE VITA ANIMAE HUMANAE CONIUNCTAE CORPORI.

1071. Huius libri ratio. Vidimus (n. 303) animam et corpus in homine non esse substantias duas inter se additas, sed esse coniuncta in substantiam unam, ex qua activitas humana procedat (n. 207 et n. 303). Unde ad perfectionem actuum humanorum spectat, ut insint aliquo modo in utraque hominis parte, tum superiore tum inferiore, atque ita specialem indolem accipiant. Disputabitur igitur in hoc libro de rebus gravioribus, quae ad compositum humanum spectant, per disputationes duas: et in priore quidem de rebus ad appetitum humanum spectantibus, in altera de reliquis ad indolem compositi humani pertinentibus.

[1] Tongiorgi, Psychol. n. 529.

Disputatio prior.

De rebus ad appetitum humanum spectantibus.

1072. De cognitione humana speciatim dicere hoc loco omittimus, quia de ea satis disputasse nobis videmur. Potentias sensitivas diximus ad intelligendum necessarias esse non per accidens tanquam excitantes neque tanquam disponentes dumtaxat, sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum. Vidimus quoque omnem operationem intellectus humani in hoc statu coniunctionis pendere ab operatione phantasiae, non tum solum, quum species intelligibiles acquirit, sed tum etiam, quum species iam acquisitas ad cogitandum adhibet. His de rebus plura dicere non est opus. Sed de appetitu humano nonnulla restant, quae silentio praeterire non licet. Dicemus 1° de appetitus sensitivi et intellectivi coniunctione in homine; 2° de stimulis naturae humanae insitis: 3° de indole et temperamentis: 4° de passionibus; 5° de vi affectiva in homine; 6° de facultate aesthetica.

SECTIO PRIMA.

De appetitus sensitivi et intellectivi coniunctione in homine.

1073. **Appetitus sensitivus in homine propter hanc coniunctionem perfectior.** Vita sensitiva, etsi quoad essentiam eadem est in beluis atque in hominibus, est tamen longe nobilior et perfectior in hominibus propter consortium vitae intellectivae in una substantia. Ratio est, quia, quae sunt naturae inferioris, praeexsistunt in superiore perfectiora. Dignius est enim alicui, quod exsistat in aliquo se digniore, quam quod exsistat per se. Vis autem sensitiva se habet ad intellectivam sicut inferius ad superius: ergo debet in anima intellectiva esse perfectiore modo; et per consequens anima sensitiva erit in homine nobilior et perfectior quam in aliis animalibus, quia in homine est coniuncta cum nobiliore et perfectiore forma completiva, ratione cuius coniunctionis est virtuosior, licet in homine non constituat speciem, sicut constituit in ceteris animalibus, quia in illis consideratur ut ultima forma, secus in homine[1].

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 76, a. 5; Quaest. disp. q. un. de anima a. 11. Cfr. S. theol. 3, q. 2, a. 2 ad 2; a. 5 ad 1.

Itaque in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus. In omni enim toto potestativo potentia inferior superiori coniuncta perfectior invenitur, ut potestas praepositi multo excellentior est in rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam coniungitur animae rationali[1]. Et praecipue tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali; et propter hoc oportet, ut homo habeat temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo alia animalia, non solum quantum ad vires sensitivas interiores (n. 606), sed etiam quantum ad exteriores. Quum sensus externi dati sint beluis tantum ad necessitatem vitae animalis, hominibus vero insuper ad scientiam intellectivam, concludendum est apud homines etiam organa sensuum multo magis accommodata esse ad nuntiandum de rebus, ut eae sunt, quam apud beluas.

Ex quadam autem necessitate contingere docebant veteres, ut quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficeret, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit, ut homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut in eo perficerentur operationes interiores virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est abundare in homine ad hoc, quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri propter eius humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio, quare quaedam animalia sint acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta aequalitate complexionis. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc, quod quaedam animalia sunt homine velociora; cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis[2].

1074. Appetitus sensitivus in ordine ad voluntatem. Appetitus sensitivus se potest habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod appetitus sensitivus trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, velut quum quis ex concupiscentia trahitur ad consentiendum libidini, vel ex ira ad appetendam vindictam. Consequenter autem ratione duplici: primo secundum quod motus superiorum virium, si sint vehemen-

[1] Id. 2 dist. 18, q. 2, a. 3 ad 4. Cfr. S. theol. 3, q. 2, a. 2 ad 2.
[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 91, a. 3 ad 1.

tiores, in inferiores redundant. Voluntas enim intense moveri in aliquid non potest, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Ita videmus, quum quis efficaci voluntate turpitudinem peccati detestetur, ilico in eius appetitu sensitivo nasci verecundiam. Secundo quatenus a voluntate eligitur, quum videlicet homo ex iudicio rationis eligit, ut aliqua passione affici velit, quod saepe efficiet, interdum non. „Qualitas et dispositio corporis non subiacet imperio rationis, et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdantur imperio rationis"; qua de re mox plura.

Itaque actus voluntatis et motus appetitus sensitivi sunt socii intime coniuncti. Coniunctio haec triplici ratione efficitur: Appetitus sensitivus aut antecedit actum voluntatis, et tum est eius principium; aut ad ipsum sequitur, et tum aut est effectus indirecte volitus aut obiectum, in quod directe fertur.

1075. Dominium appetitus rationalis supra sensitivum (cfr. n. 1006). Hac de re Aquinas: „Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali."[1]

Alio loco extensius rem explicat: In ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud, quod non est ex se motum, quia omne, quod est per aliud, reducitur ad aliud, quod est per se. Unde quum voluntas se ipsam moveat ex hoc, quod est domina sui actus, oportet, ut vires aliae, quae se ipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquaeque aliarum virium plus de motu eius participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsae appetitivae inferiores voluntati oboediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae. Aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi dupliciter:

Primo quidem ex parte ipsius rationis; et sic duobus modis, secundum quod appetitus sensitivus natus est moveri immediate vel ab aestimativa vel ab imaginativa sicut et a sensu. Uno modo mediante imaginativa: quum enim eadem res sub diversis conditionibus considerata possit et delectabilis et tristabilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur, et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Alio modo mediante cogitativa: quum enim appetitus sensitivus in aliis animalibus natus sit moveri ab aestimativa virtute, sicut *ovis* aestimans lupum inimicum timet; loco autem aestimativae virtutis

[1] S. theol. 1, q. 81, a. 3.

sit in homine vis cogitativa, quae alio nomine a quibusdam dicitur ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, ab illa etiam natus est in homine moveri appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem. Et ideo oportet, ut ratio universalis imperet appetitui sensitivo, et hic illi oboediat. Quod quilibet in se ipso experiri potest, quum enim quis applicat universales considerationes, mitigatur ira aut timor vel aliquid huiusmodi vel etiam instigatur. — Ceterum quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis, quando moventur immediate a cogitativa, magis dicuntur oboedire rationi quam intellectui.

Secundo ex parte voluntatis: voluntati enim subiacet appetitus sensitivus quantum ad exsecutionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut *ovis* timens lupum statim fugit, quia non est in iis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed exspectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivi ordinis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Verum quia non totaliter appetitus sensitivus rationi oboedit, ideo sciendum, secundum hoc aliquem actum imperio rationis subiacere eique oboedire, prout est in potestate nostra; et ideo ad intelligendum, qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis eique oboediat, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum appetitum sensitivum in hoc differre ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione: sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, qua iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem, quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, quum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur, ne motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis eique oboediat.

Contingit autem etiam quandoque, ut motus appetitus sensitivus subito concitetur ad apprehensionem imaginationis vel sensus; et tum ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit rationem praeesse irascibili et concupiscibili non principatu despotico aut regali, sed politico secundum quem qui reguntur, non totaliter subduntur imperio, ut dictum est [1].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 17, a. 7; 2 dist. 21, q. 1, a. 2 ad 5; Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4.

SECTIO SECUNDA.

De stimulis humanae naturae insitis.

1076. Natura stimulorum. In natura animali scimus insitas esse certas et determinatas impulsiones sive inclinationes ad quaedam agendi genera, prout id naturae animalis convenit. Has propensiones stimulos (Trieb, aiguillon) vocant. Stimuli re nihil aliud sunt nisi appetitus naturalis, quatenus is ex naturae determinatione versus ea particulatim fertur, quae viventi conveniunt, et ab iis retrahitur, quae viventi nocent. Stimuli, qui in natura animali insunt, ex se sunt caeci sive instinctivi, quia ad actiones impellunt, quarum obiectum vel finis non cognoscitur.

Praeter stimulos animales insunt in homine etiam stimuli humani, quibus inclinatur homo ad multa, quae ad degendam vitam humanam sunt necessaria.

Stimulos humanos distinguunt in egoisticos et sympathicos et rationales. Ad egoisticos spectant stimulus ad felicitatem, ex quo oritur stimulus ad honorem, ad communicationem cum aliis; stimulus ad sui conservationem, ex quo nascitur cura vitae vegetalis tum pro individuo tum pro specie, studium acquirendi bona externa; stimulus ad sese defendendum, ad ulciscendum, ad destruendum, similia; stimulus ad perfectionem, ex quo oritur nisus ad discendum, ad imitandum, ad agendum artificiose.

Ad sympathicos spectant stimulus amoris erga alios, praecipue erga propinquos, amicos, erga patriam, stimulus commiserationis et beneficentiae.

Ad rationales spectat stimulus inhaerendi moralitati, observandi religionem, magni faciendi regulas iuris.

Atque hi stimuli non sunt pure spirituales, sed insunt in natura humana, quae constituta est ex parte sensitiva et ex parte rationali. In parte sensitiva insunt dispositiones ad stimulos etiam rationales requisitae; et contra in parte rationali insunt motus, quibus stimuli organici perficiuntur. Ex hac intima partis sensitivae sive organicae cum parte rationali in homine coniunctione evenit, ut stimuli omnes morbis psychicis turbari possint.

SECTIO TERTIA.

De indole et temperamentis.

1077. Quid sit indoles psychica. Indolem psychicam sive characterem[1] vocant illam internam hominis dispositionem, secundum quam mutatis conditionibus externis firmum fixumque iudicandi et moraliter operandi modum tenet. Vi vocis latiore est complexus omnium notarum et proprietatum, quibus unum individuum differt ab aliis. Indoles psychica ex indole naturali et acquisita est composita. Interdum vocem indolis psychicae sive „characteris“ restringunt ad significandam indolem acquisitam[2].

1078. Notio temperamentorum. Dispositio illa sive indoles, de qua modo diximus, partim a natura data est, partim arte et disciplina perfici potest. Quatenus indoles naturalis est, pendet ab iis, quae „temperamenta“ vocant. Temperamentum est quaedam corporis humani dispositio resultans ex proportione elementorum, quae corpus humanum constituunt.

Veteres (inter quos praecipue Hippocrates, Aristoteles, Galenus) temperamenta haec ab humoribus repetebant, quos praecipue quattuor in humano corpore inesse putabant. Ex sanguine, qui esset calidus et humidus, repetebant temperamentum sanguineum; bilem, quae esset sicca et frigida, ponebant causam temperamenti cholerici; atram bilem sive melancholiam, quae esset sicca et calida, temperamenti melancholici; pituitam (*φλέγμα*), quae esset frigida et humida, causam temperamenti phlegmatici, prout unum ex his quattuor humoribus in humano corpore praevalere putabant. Verum apud physiologos res certa est has causas minus recte indicatas esse[3].

[1] *χαράσσειν*, incidere, insculpere.

[2] His dictis apparet, quid de variis indolis descriptionibus sit iudicandum. „Charakter ist der Reactionsmodus des Individuums auf jede besondere Klasse von Motiven oder die Zusammenfassung der Erregungsfähigkeiten jeder besondern Klasse von Begehrungen“ (Ed. de Hartmann). „Charakter ist die durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägte Persönlichkeit des Wollenden“ (Wundt). Alii: Charakter ist das, wozu sich der Mensch durch beharrlichen Willen selbst macht; durch ihn erst kommt im Menschen sowohl das Gute als das Böse zur vollen Ausbildung.

[3] Ab aliis aliae causae temperamentorum indicatae sunt. Heinroth deducit phlegmaticum „aus dem Ueberwiegen des lymphatischen Systems“, melancholicum „aus vorherrschendem venös-bilösem“, sanguinicum „aus dem

Etiam de numero temperamentorum hodie est aliqua sententiarum varietas. Kant quattuor ista temperamenta retinet, immo quaternum numerum multum urget [1].

Alii temperamentis quattuor addunt duo: nervosum, musculare. Beneke temperamentorum numerum indefinitum ponit.

1079. Hodie plures reperies, qui in temperamento uniuscuiusque hominis quattuor proprietates praedominantes distinguant, retentis ad has significandas antiquis nominibus; hoc fere modo: Homo aut facilius excitatur a rebus externis, aut magis internis suis processibus inhaeret psychicis. Si prius, excitabilitas aut magis in perceptione habetur, et temperamentum erit sanguineum; aut profundius appetitum excitat, et temperamentum erit cholericum. Si posterius, homo aut magis considerationibus aestimativis et iudicativis inhaeret, et temperamentum erit phlegmaticum; aut vitae affectivae indulget, et temperamentum erit melancholium [2].

A psychologis haec res enucleatius proponi solet ita [3]:

1. Sunt homines, qui naturaliter ad gravitatem in moribus et ad constantiam in labore sint dispositi. Hi haud raro conceptione prompta, vivida imaginatione simul et moderata ratione, iudicio acri et recto, vasto ingenio magnaque animi firmitate sunt praediti. Sed etiam ad superbiam, iram, ambitionem proni sunt ita, ut affectiones voluntatis et inclinationes corporis apud ipsos amori dominationis subiciantur. Quorum temperamentum cholericum esse dicitur.

2. Sunt alii, quos indole leves et petulantes invenies, vanitate et iactantia plenos, ad hilaritatem, voluptatem, prodigalitatem proclives, sensibusque amicitiae, beneficentiae, commiserationis pervios. Quorum imaginatio impetuosa est, memoria facilis potius quam tenax, ingenium magis vivacitate et fertilitate quam soliditate et profunditate conspicuum. In rebus agendis initio fervent,

---

arteriellen"; cholericum „aus dem nervösen". Vocat temperamentum phlegmaticum „kaltblütig", melancholicum „schwerblütig", cholericum „warmblütig", sanguinicum „leichtblütig".

[1] „Es gibt keine zusammengesetzten Temperamente — z. B. ein sanguinisch-cholerisches, welches die Windbeutel alle haben wollen —, sondern es sind deren in allem nur vier, und jedes derselben ist einfach" (Anthrop. p. 221).

[2] „Unter Temperament wird zu verstehen sein die ursprüngliche Bestimmtheit des Grades und Masses von Geschwindigkeit, Intensität und Energie, mit welcher je nach dem Naturell des Menschen nicht nur die Aussenwelt auf die Seele wirkt, sondern auch umgekehrt die Bewegungen, Actionen und Reactionen der Seele auf die Aussenwelt erfolgen" (Ulrici, Leib und Seele [Lips. 1874] p. 131).

[3] Ita fere Comp. phil. Sulp. II (Paris 1877), 486.

sed mox tepescunt et ab inceptis desistunt. Atque horum temperamentum sanguinicum esse dicitur.

3. Alii ex naturae suae indole languidi sunt et somnolenti, lenibus et placidis moribus praediti, mente tardi, sed iudicio pollentes, imaginatione tamen et memoria haud perspicui. Vehementiorum affectionum expertes, quadam animi tranquillitate gaudent; et heroicarum actionum, sicut insignium virtutum et vitiorum fere incapaces sunt. Hoc temperamentum phlegmaticum dices.

4. Alii tandem natura sua ad tristitiam proclives sunt et ad certas quasdam monomanias, ad suspiciones, ad invidiam, ad misanthropiam, ad avaritiam. Horum imaginatio obnubila est, memoria tenax, altae meditationis capax ingenium, voluntas obstinata et in odio implacabilis. Quorum temperamentum melancholicum dicitur.

Haec igitur quattuor non pro determinatis et inter se separatis typis habenda sunt, sed sunt proprietates, quae in temperamentis singulorum hominum praevalere possunt.

1080. Distinguendum esse diximus inter temperamentum hominis nativum, quod ex naturali corporis constitutione proveniat, et temperamentum acquisitum. Causae, quae ad mutandum temperamentum aliquid efficere possunt, multae sunt. Sunt praecipue educatio, genus vitae et occupationum, exempla eorum, quibuscum vivitur, exercitium virtutum vel vitiorum. Et suapte natura temperamentum hominis procedente aetate mutari solet. In pueritia magis apparere solet temperamentum sanguineum, in adolescentia cholericum, in adulta aetate melancholicum, in senectute phlegmaticum.

Causas temperamentorum quod spectat, generatim quidem certum est multas conditiones psychicas pendere a dispositionibus corporalibus. Sed etiam hodie post plurimas et accuratissimas institutas observationes difficile est definire, quibus legibus dependentia ista regatur.

Aliqui rem totam ab excitabilitate nervorum repetunt hancque ab influxu sanguinis; alii a vasis lymphaticis, alii a musculis.

SECTIO QUARTA.

De passionibus.

1081. **Concupiscentia et ira.** Passiones vi vocis latiore sunt omnes emotiones vel affectiones internae, quae in animali et praecipue in homine accidunt. Passiones autem vi vocis propria ex se ad solum appetitum sensitivum spectant suntque huius appetitus motus vehementiores, qui cum aliqua corporis commotione

coniuncti sunt (n. 649). Ex dicendi consuetudine non solum motus vehementiores, sed omnes omnino motus appetitus sensitivi sub nomine passionum tractari solent, quia in passionibus natura omnium motuum appetitus sensitivi clarius apparet. Definiri solet passio „sensualis motio appetitivae virtutis ob boni vel mali imaginationem". Quum autem appetitus sensitivus sit pars appetitus humani, hoc loco de passionibus videndum est paullo accuratius.

Scimus in appetitu sensitivo duas esse potentias (n. 645): unam concupiscibilem, irascibilem alteram. „Irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur sicut propugnatrix ipsius. . . . Et inde est, quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili; nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quae est in concupiscibili; et terminatur post vindictam acceptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili, et similiter spes incipit a desiderio vel amore et terminatur in delectatione." [1]

Observandum est tamen irascibilem digniorem et nobiliorem esse concupiscibili. „Quod animal appetat id, quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei, secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati, quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens irae est minus turpis, quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione." [2]

§ 1. De passionibus in genere.

1082. Definitio. Voci passionis notio admodum varia subicitur (Log. n. 1559). Hoc loco intelligitur pro commotione quadam appetitus sensitivi cum aliqua transmutatione corporis non naturali. Dicitur passio, non quod non sit actio, sed quia secum coniunctam habet hanc transmutationem corporis non naturalem. „Passio animalis, quum per eam ex operatione animae transmutetur corpus, in illa potentia esse debet, quae organo corporali adiungitur, et cuius est corpus transmutare. Et ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicuius organi

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 2. [2] Ibid.

corporalis actus. Neque iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quae est immediatum movens. Unde secundum modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione, quae competat ad exsequendum hoc, in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur." [1]

Definitur passio motus appetitus sensitivi ad voluptatem consequendam molestiamve vitandam ex imaginatione boni vel mali sensibilis procedens cum aliqua corporis immutatione non naturali. Haec commotio non est innaturalis sive violenta; sed ideo tantum „non naturalis" dicitur, ut distinguatur a consueta cordis contractione et dilatatione. Passiones autem cor ex hoc suo motu naturali exturbant; aliae maiorem dilatationem efficiunt, aliae maiorem contractionem. Quae res, modo ne a debita proportione per excessum vel defectum recedat, omnino naturalis est. Sunt enim passiones stimuli naturales, quibus excitemur ad quaerenda bona sensibilia, quibus individuum vel species conservetur, et ad fugienda mala opposita.

1083. Sintne passiones moraliter malae annon. Gravis erat olim controversia inter Aristotelicos et Stoicos, sintne passiones in se moraliter malae annon. Affirmabant Stoici, qui passiones vocabant „morbos animi"; negabant Aristotelici. Verum haec lis modum loquendi potius quam ipsas res spectabat. Concedebant Aristotelici passionum motus immoderatos et rationi reluctantes voluntarie admissos vitiosos esse. Stoici autem nomen passionum motionibus moderatis non adhibuerunt. Manifestum est autem motiones has moderatas ex se malas esse non posse. Naturaliter enim fundantur tum in vigore apprehensionis et in promptitudine appetitionis, tum in intima unione animae et corporis, qua efficitur, ut quaelibet affectio vehementior organismum totum commoveat. Atque hae passiones a Creatore naturae inditae eum finem habent, ut vim, efficaciam, constantiam humanae activitati tribuant.

Itaque passiones ex se neque bonae sunt neque malae, sed aut bonae sunt aut malae, prout earum usus rectus aut non

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 3.

rectus est[1]. Sicut reliqua omnia, quae hominibus a natura tanquam operandi adiumenta concessa sunt, ita etiam passiones rationi rectae subordinandae sunt. „Quod si id ipsum, id quod scite advertit P. Th. Meyer[2], in praesenti vitae statu saepe nonnisi magno adhibito conatu effici potest, est tamen in hac assidua intestina pugna, in qua superni auxilii spe sustentamur, non mediocre lucrum, puta ad praecavendum, ne voluntas ipso otio atque inertia diffluat et defectu exercitii ipsam prope conscientiam sui imperii amittat, aut demissionis oblita et quasi sibi ipsi sufficiens a Deo abstrahatur."

1084. **Apathia stoica.** Ex dictis sequitur, quid sentiendum sit de apathia illa, quam Stoici tantis laudibus extulerunt[3]. Quae si intelligatur, ut sine motibus iis vivatur, qui contra rationem insurgunt et mentem obnubilant, bona est et laudabilis; sed sub huius vitae conditionibus obtineri non potest (Log. n. 819). Si apathia intelligitur, quum in animo nullus affectus contingere potest, est mala et innaturalis, quippe qui stupor hominem ad rerum brutarum vilitatem deprimat. Si autem apathia intelligitur, quum nullus dolor angit, neque ulla laetitia exhilarat, haec ab homine arcenda est in hac vita, in qua flendum est cum flentibus, dolendum de peccatis, gaudendum de operibus bonis.

1085. **Passionum divisio.** Passiones, quae ad appetitum concupiscibilem spectant, apte vocatae sunt „primitivae"; quae ad irascibilem spectant, „secundariae". Primitivae aut versantur in propensione erga bonum sensibile aut in aversione contra malum sensibile. In propensione ista sunt tres: amor, desiderium, gaudium (sive delectatio); tres similiter in ista aversione: odium, fuga (sive horror), tristitia (sive dolor). Quum bonum delectabile apprehenditur ut conveniens, nascitur amor sive simplex complacentia. Quum autem malum oppositum apprehenditur ut disconveniens, nascitur odium. Quum bonum et malum apprehen-

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 24, a. 1. 2. 3. 4; 2, 2, q. 123, a. 10; Quaest. disp. q. 12 de malo a. 1; Eth. l. 2, lect. 3. 5. 13.

[2] Instit. iuris natur. I, 88.

[3] In hoc errore haeret etiam Kant: „Das Princip der Apathie, dass nämlich der Wille niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln seines besten Freundes, sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule, denn der Affect macht blind" (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht § 71—73).

duntur ut absentia, nascitur desiderium boni amati et fuga mali exosi. Quum vero utrumque apprehenditur ut praesens, nascitur gaudium de bono et tristitia de malo praesenti.

Ab his passionibus primitivis accedente conatu superandi difficultates, quae propensionibus vel aversionibus contrariae sunt, oriuntur passiones secundariae. Hae numerari solent quinque. Quum appetitus irascibilis versetur in bono arduo et malo expugnando: si bonum arduum apprehendatur ut adeptu difficile, tamen possibile, oritur spes; si apprehendatur ut impossibile, oritur desperatio. Si mala et pericula, quibus possessio boni impeditur, sint gravia quidem, sed tamen superabilia, oritur audacia, qua animus ad illa expugnanda instigatur. Si vero instent, neque tamen satis virium in promptu sit ad ea superanda, oritur timor. Si mala illa non modo urgeant, sed etiam inferantur ab aliquo, oritur ira, quae est appetitus vindictae contra illum, qui malum infert.

Iram scimus non habere passionem oppositam. Irae opponitur cessatio ab ira, sed negative dumtaxat vel privative, non autem contrarie. Mansuetudo, quae irae contrarie opponitur, non est passio, sed virtus. Ira passionem oppositam habere non potest ex obiecto opposito; obiectum irae est malum difficile praesens; huius autem obiectum oppositum, quod est bonum praesens sive obtentum, non habet rationem ardui. Neque habere potest propter accessum et recessum ab eodem obiecto; nam praesenti malo difficili aut appetitus succumbit, et tum exsistit dolor sive tristitia; aut exsistit motus ad invadendum malum laesivum, et tum exsistit ira. Motus autem ad fugiendum non habetur, quia fuga respicit malum imminens sive futurum [1].

Nonnulli addunt passionem sextam, quae sit gloriatio. Verum id minus recte. Nam gloriatio potius ad quietem pertinet quam ad motum. „Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum; cuius ratio est, quia id, in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis.“ [2]

Alii tanquam sextam addunt tolerantiam, quae exoriatur, quum malum praesens appareat esse insuperabile. Verum ne id quidem rectius. Nam quamvis, quod est in hoc genere malum, sit admodum triste, non est tamen arduum neque ulli nisui locum relinquit. Spectat igitur ad appetitum concupiscibilem, in quo excitat tristitiam.

Dices: Praeter tristitiam etiam dolor ut passio est admittendus, et praeter gaudium delectatio. — *Resp.:* „Tristitia et dolor hoc modo differunt, quod

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 23, a. 3. [2] Ibid. 2, 1, q. 25, a. 1.

tristitia est quaedam passio animalis, incipiens in apprehensione nocumenti, terminatur in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor incipit a laesione corporis et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente." [1] Sed potest dolor etiam considerari ut pertinens ad appetitum; qua de re dicturi sumus. Delectatio et gaudium eodem modo differunt, sicut tristitia et dolor. Nam delectatio habet quandam coniunctionem convenientis cum convenienti et perceptionem illius coniunctionis. Atque ita delectatio incipit a coniunctione reali et perficitur in eius apprehensione; gaudium vero incipit in apprehensione et terminatur in affectu: unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiae. Laetitia et exsultatio non differunt a gaudio nisi accidentaliter secundum intensionem et remissionem [2].

1086. Passiones quattuor principales. Inter passiones omnes solent significari quattuor, quae sint principales: gaudium, tristitia, spes, timor. „Hae quattuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia. principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore et procedit in desiderium et terminatur in spe. Respectu vero mali incipit in odio et procedit ad fugam et terminatur in timore. Et ideo solet harum quattuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri. Motus enim respicit futurum; sed quies est de aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium, de malo praesenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completive reducuntur." [3]

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 3 ad 9; a. 4 ad 4.

[2] Ibid. a. 4 ad 5.

[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 25, a. 4. Alio loco hanc rem hocce modo proponit: „Quattuor sunt principales animae passiones: tristitia scilicet, gaudium, spes, timor. Cuius ratio est, quia principales passiones dicuntur, quae aliis priores sunt et earum origo. Quum autem passiones animae sint in parte appetitiva, illae passiones priores erunt, quae immediate ex obiecto appetitivae oriuntur; quod quidem obiectum est bonum et malum; hae autem erunt quasi secundariae, quae mediantibus aliis oriuntur.

„Ad hoc autem, ut aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono vel malo oriatur; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, quod nullo praesupposito oriatur, ut sic principalis passio propter duo dicatur, quod nec per

1087. Emotiones et affectiones sensitivae. Sunt etiam quaedam passionum initia, quae, quum nullam commotionem corporalem

accidens neque per posterius proveniat ex obiecto, quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio, quae procedit ex bono, secundum quod est bonum; per accidens vero illa, quae provenit ex bono, secundum quod est malum: et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit: unde si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali, in quantum est malum; unde si aliqua passio est respectu boni, per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario est intelligendum de malo: quod illa passio per se provenit ex malo, quae consistit in fuga mali; illa vero per accidens, quae consistit in accessu ad malum. Patet igitur, qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

„Quia vero quanto aliquid est magis ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu; ideo illae passiones non praesuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quae consistunt in exsecutione finis, et iis praesuppositis oriuntur aliae. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt et per se: nam gaudium provenit ex bono, quantum est bonum; et tristitia ex malo, quantum est malum. Et similiter omnes aliae passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt; quod contingit ex hoc, quod obiectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliae passiones concupiscibilis praesupponunt gaudium et tristitiam per modum causae: nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odiosum et fugiendum, quantum apprehenditur ut tristabile. Et sic secundum ordinem appetendi gaudium et tristitia sunt priora, quamvis in ordine exsequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo, sed quaedam per se et quaedam per accidens: quod contingit ex hoc, quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt obiectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur, prout possibile est repellere vel subici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio, quae ex bono vel malo consequatur, nulla alia praesupposita: bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit; malum vero praesens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens, in quantum scilicet quis in malum praesens tendit ut repellendum et subiciendum, ut patet in ira.

„Sic ergo patet quasdam passiones esse, quae primo et per se ex bono vel malo oriantur, scilicet gaudium et tristitiam; quasdam vero, quae per se, sed non primo, sicut aliae passiones concupiscibilis; et has duas irascibilis, timorem scilicet et spem, quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum; quasdam vero nec per se nec primo, sicut aliae, quae sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quae dicunt accessum ad malum vel recessum a bono. Sic ergo principalissimae passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere: quia non praesupponunt aliquas passiones in potentia, in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliae vero passiones concupiscibilis,

adiunctam habeant, nomen passionum non merentur. Sunt emotiones vel affectiones sensitivae, quae a nonnullis „sensus“ vocantur et ad appetitum sensitivum reducuntur. Sic lux, quidam colores et soni quandam delectationem vel emotionem gratam efficiunt, alii emotionem ingratam[1]. Is delectatur, qui subito amicum recognoscit, et is, cui id contingit, quod diu exspectavit; qui invenit id, quod quaesivit; qui potuit efficere id, quod efficere voluit. His et rebus similibus tota vita humana referta est.

Quae quum ita sint, a nonnullis passiones distinguuntur in leniores et concitatas. Leniores sunt illae emotiones psychicae appetitus sensitivi, qui propter debilitatem suam omni commotione corporali, quae actualis sit, carent; possunt tamen ex natura sua ad talem commotionem augeri. Concitati sunt illi, qui commotionem corporalem, quae actualis sit, adiunctam habent.

1088. Lucta intestina. Duplex in nobis pugna est: altera partis sensitivae cum parte intellectiva, altera inter passiones partis sensitivae. Homo suae voluntati imperare potest. Hoc tamen imperium esse potest imperfectum ex hoc, quod ratio ex diversis partibus ad imperandum movetur. Actus rationis imperatus esse potest; id semper esse potest quantum ad exercitium actus; quantum autem ad obiectum, a quo species actus trahitur, non semper esse potest. Nam apprehensio veritatis evidentis non est in potestate nostra, neque assensus primorum principiorum; assensus autem rerum, quae non sunt omnino evidentes, aliqua ratione est in potestate nostra.

Motus appetitus sensitivi partim imperio rationis subiacent, partim non; pendent enim etiam a dispositione organi corporei, quae imperio rationis non subiacet. Quatenus vero appetitus sensitivus pendet ab anima et imaginationem sequitur, distinguere oportet inter motus primo-primos, quum motus appetitus sensitivi subito ad apprehensionem imaginationis vel sensus ante omnem advertentiam rationis concitatur; motus secundo-primos, quum fiunt cum semiplena advertentia et imperfecta deliberatione; motus

---

ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primae in suo genere, quum praesupponant alias in eadem potentia exsistentes, et sic non possunt dici principales, neque simpliciter neque in genere.

„Et sic patet solum quattuor esse principales passiones, gaudium et tristitiam, spem et timorem“ (Id. Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 5).

[1] Licht- und Farbenfreude; Laut- und Klangfreude. Cfr. Nahlowsky, Das Gefühlsleben.

plene deliberatos, quum ratio cum plena advertentia et perfecta deliberatione eos admittit vel excitat.

Quod ad passiones ipsas inter se comparatas spectat, interdum pugna est inter passiones partis concupiscibilis et irascibilis. Haud raro concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam. Praeterea inter se pugnant passiones contrariae, quum in eodem obiecto versantur, ita ut non possint esse simul in eodem appetente; quum autem passiones contrariae sunt de contrariis (velut amor divitiarum et odium paupertatis), non sunt contrariae, sed inter se consequuntur.

1089. **Quae remedia contra passiones adhibenda.** Quum ad essentiam passionum etiam pertineant transmutationes corporales, mirum non est in multis passionum infirmitatibus medicinas et res in hoc genere alias cum utilitate adhiberi posse. Sed inprimis non transmutatio organi corporalis, sed ipse actus psychicus curandus est. Regimen passionum ad rationem spectat, qua immediate regulantur motus imaginationis, et mediate motus appetitus sensitivi, et indirecte transmutatio organi corporalis. Id inde etiam manifestum est, quod passio est actus totius coniuncti; ergo principaliter regi non potest nisi ab eo, cui utraque pars coniuncti aliquo modo subiacet.

Restat, ut solvantur dubia, quae ponuntur contra ea, quae sunt hactenus statuta: 1° sitne passio revera in appetitu sensitivo; 2° sitne passio potius mala an bona; 3° qui sit ordo prioritatis inter passiones.

Quaeritur primo:

sitne passio revera in appetitu sensitivo.

1090. **Rationes dubitandi.** (1.) Videtur passio potius esse in parte apprehensiva. Non enim patitur pars appetitiva nisi praecedente passione in parte apprehensiva. Deinde in parte appetitiva magis est actio; ergo in parte apprehensiva magis est passio. Tandem transmutatio corporis tum partem apprehensivam afficit tum partem appetitivam; ergo etiam passio in utraque parte reperitur.

(2.) Quod si passio est in parte appetitiva, certe non solum in appetitu sensitivo reperitur, sed etiam in appetitu rationali. Nam obiectum appetitus huius est bonum universale; sed hoc bonum fortius est quam obiectum aliquod

appetitus sensitivi. Et quis dubitet, quin gaudium et amor reperiantur in appetitu rationali?

Dico 1°: Passio est in parte appetitiva. Voci passionis potestatem multiplicem subici scimus. Quae autem hoc loco intelligitur passio, potius in parte appetitiva est. Nam passione patiens trahitur ad id, quod est agentis. Anima autem magis trahitur ad rem virtute appetitiva quam apprehensiva. Propter virtutem appetitivam anima ordinem habet ad res, ut sunt in se ipsis; virtute autem cognoscitiva non trahitur ad res, ut sunt in se ipsis, sed cognoscit res secundum intentiones, quas in se habet[1].

Dico 2°: Passio ex se proprie reperitur in appetitu sensitivo; attamen etiam voluntas passionis particeps esse potest. Nam passio hoc loco ea intelligitur, quae cum aliqua transmutatione corporali coniuncta est[2].

Generatim appetitio ferri potest et in bonum intelligibile, quod est bonum rationis, et in bonum secundum sensum. Prior videtur esse animae tantum, secunda autem est animae et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde passio, qua appetitur bonum sensibile, est in appetitu sensitivo.

Quod si appetitus sapientiae vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur, id fit vel propter quandam similitudinem vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse appetitus inferior suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat[3].

1091. Respondenda. *(Ad 1.)* Passio potius ad defectum pertinet quam ad perfectionem. Unde mirum non est in parte appetitiva maiorem esse passionem quam in parte cognoscitiva. Vis appetitiva est magis activa, quia est magis principium exterioris actus; atque id ipsum inde habet, quod sit magis passiva; ex hoc videlicet, quod ordinem habet ad res, ut sunt in se ipsis; actione enim exteriore venimus ad consequendas res. Duplex est transmutatio organi: una psychica, quae ordinatur ad gignendam cognitionem, quae per se est in parte apprehensiva. Altera est immutatio physica, velut quum organum calefit vel infrigidatur. Et haec quidem per accidens partem cognoscitivam afficere potest; per se autem coniuncta est cum motibus appetitivae partis, velut quum ira esse dicitur accensio sanguinis circa cor[4].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 22, a. 2.
[2] Ibid. a. 3. Cfr. id. Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 3.
[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 30, a. 1.
[4] Id. Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 3 ad 11.

(Ad 2.) Magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis; quia quae sunt multum passibilia, multum patiuntur a parvis activis.

Amor et gaudium et alia huiusmodi, quum attribuuntur animae rationali, simplicem actum voluntatis significant cum similitudine effectus absque passione. Nam appetitus superior in iisdem versatur, in quibus versantur appetitus inferiores, quamvis altiore modo. Inferiores enim appetitus tendunt in sua obiecta materialiter et cum aliqua passione corporali, unde passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed sine ulla passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum, sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio super aliquo intelligibili dicitur amor [1].

1092. Scholia. *Schol. 1.* Ut cognoscatur, quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, attendere oportet ad obiectum utriusque potentiae. Obiectum potentiae concupiscibilis diximus esse bonum vel malum simpliciter acceptum, quod est delectabile aut dolorosum; obiectum autem irascibilis esse bonum vel malum, quatenus habeat rationem ardui vel difficilis, sive quatenus est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate [2]. Bonum, quatenus est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat aliquam difficultatem, ut obtineatur, eo ipso habet aliquid, quod concupiscibili repugnat. Et ideo necessarium fuit, ut esset alia potentia, quae in id tenderet; et haec est irascibilis [3].

Schol. 2. In passionibus distinctio triplex invenitur. Prima est, qua differunt quasi genere utpote ad diversas potentias pertinentes. Secunda est, qua distinguuntur quasi species in eodem genere exsistentes. Tertia est distinctio, quae accidentalis est. Qua de re alio loco (n. 650) enucleate diximus.

Schol. 3. Una passio alteri tribus modis opponi potest. Primo ratione subiecti, ut insunt aut in concupiscibili aut in irascibili. Secundo ratione obiecti; hoc modo prosecutivae opponuntur aversativis, velut amor odio, desiderium fugae, gaudium tristitiae. Tertio ratione accessus vel recessus respectu eiusdem subiecti; hoc modo spes desperationi opponitur et audacia timori.

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 3.
[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 23, a. 1.
[3] Ibid. ad 3.

Quaeritur secundo:

sitne passio potius mala an bona.

1093. Rationes dubitandi. (1.) Quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis. Ergo passiones sunt malae moraliter.

(2.) Omnis passio ex se impedit iudicium rationis; ergo ex se minuit bonitatem actus moralis.

(3.) Saltem est melius opera bona agere sine passione, quam cum passione.

(4.) Ex altera parte malum morale propter passionem minui videtur; minus enim peccat, qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria.

(5.) Videtur nulla esse passio, quae sit bona vel mala ex sua specie.

(6.) Quod confirmatur ex consideratione beluarum, in quibus passiones insunt, quamvis omne bonum morale ab iis absit.

Dico: Quatenus passiones sunt in genere naturae, bonum et malum morale ad passionis speciem non pertinet. Quatenus autem aliquid de voluntario et iudicio rationis participant, bonum et malum morale ad ipsam speciem passionis pertinere potest; quatenus videlicet pro passionis obiecto concipitur aliquid ex se conveniens rationi aut a ratione dissonum [1].

Itaque dupliciter potest in passionibus malum inveniri. Uno modo ex ipsa specie passionis, quae quidem consideratur secundum obiectum passionis, sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum. . . . Alio modo in aliqua passione malum invenitur secundum quantitatem ipsius i. e. secundum superabundantiam aut defectum ipsius, quatenus excitatur aliquis plus vel minus praeter rationem rectam [2].

Passiones ex se ut plurimum indifferentes sunt, ita ut eadem fere facilitate et in bonam et in malam partem adhiberi possint. Qua de re Martinus de Esparza [3]: Qui audenter et temerarie peccant, dum sunt pravi, iidem fortiter operantur vel heroïce, dum animum ad honestatem applicant. Pueri, qui propter temperatas passiones et bonam indolem angeli dicuntur et morum directori facile obsequuntur, eadem facilitate et pronitate seductoribus aures praebent atque tales evadere solent, quales ii fuerint, in quos inciderint. Cuius rei ratio est, quia appetitus sensitivus dirigitur inprimis cognitione praecedente a ratione honesti et inhonesti,

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 24, a. 4. Cfr. q. 77, a. 1.
[2] Ibid. 2, 2, q. 158, a. 1. Cfr. 4 dist. 15, q. 2, a. 1; q. 1 ad 4.
[3] Quaest. disputandae de passionibus (Romae 1760) q. 45, p. 568.

atque ita cooperatur pari impetu singulis affinibus speciebus electionum voluntatis sive pravarum sive laudabilium.

1094. **Respondenda.** *(Ad 1.)* In omni passione additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis; et ideo rationem passionis habet. Sed non oportet, ut passio semper declinet ab ordine naturalis rationis [1]. Possunt passiones considerari dupliciter: uno modo secundum se, ut sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic neque est in iis bonum neque malum morale; altero modo secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sive secundum quod sunt voluntariae; et sic possunt esse bonae vel malae. Sunt autem voluntariae, quatenus a ratione imperantur vel a voluntate non prohibentur [2]. Passiones, quatenus sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; et quatenus sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

(Ad 2.) Passiones animae ad iudicium rationis se possunt habere dupliciter. Uno modo antecedenter; et sic quum obnubilant iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuunt bonitatem actus; laudabilius enim est, quod ex iudicio rationis aliquis facit opus charitatis, quam ex sola passione misericordiae. Altero modo iudicium rationis consequuntur; atque id dupliciter. Uno modo per modum redundantiae, quia videlicet, quum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior; et sic passio exsistens in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo per modum electionis, quum videlicet homo ex iudicio rationis eligit, ut aliqua passione affici velit, ut promptius operetur cooperante appetitu sensitivo. Et sic passione bonitas actionis augetur [3].

(Ad 3.) Melius est agere sine illis passionibus, quae sunt motus inordinati appetitus sensitivi sive perturbationes vel aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus motus appetitus sensitivi, iam ad perfectionem humani boni pertinet, ut etiam ipsae passiones moderatae sint per rationem. Quum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto perfectius istud bonum erit, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Quam ob rem nemo dubitat, quin ad perfectionem boni moralis pertineat, ut actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde quum appetitus sensitivus rationi oboedire possit, ad perfectionem boni moralis sive humani pertinet, ut etiam ipsae passiones animae per rationem regulatae sint. Et omnino convenit, ut homo post institutam deliberationem excitet moderatas passiones, ut facilius, perfectius, efficacius ea exsequatur, quae sibi facienda proposuit.

(Ad 4.) Passio tendens in malum, si iudicium rationis antecedit, peccatum diminuit. Si vero ea, qua diximus ratione, iudicium rationis consequitur, auget peccatum.

(Ad 5.) Passiones, quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae; similiter, quae a vero malo recedunt. Et e contrario passiones, quae sunt per recessum a bono et per accessum ad malum, sunt malae.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 24, a. 2 ad 2. [2] Ibid. a. 1.
[3] Ibid. a. 3 ad 1.

(Ad 6.) In belua appetitus sensitivus non quidem oboedit rationi. Sed quatenus ducitur aliqua aestimativa naturali, quae rationi divinae subicitur, est in passionibus similitudo quaedam boni moralis [1].

Quaeritur tertio:

qui sit ordo prioritatis inter passiones.

1095. Rationes dubitandi. (1.) Errare videntur, qui dicunt passiones appetitus concupiscibilis priores esse passionibus irascibilis. Nam bonum arduum inter bona omnia supremum esse videtur. Deinde irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum; movens autem moto prius est. Praeterea gaudium et tristitia, quae ad concupiscibilem spectant, consequuntur ad passiones irascibilis.

(2.) Errare quoque videntur, qui dicunt amorem esse passionem primam concupiscibilis. Nam amor unionem quandam significat; desiderium autem sive concupiscentia est motus ad unionem cum re desiderata; ergo desiderium est prius amore. Atque etiam delectatio prior esse videtur amore. Est enim delectatio causa amoris.

Dico: Una passio esse potest prior alia aut prioritate naturae aut prioritate dignitatis. Prioritate naturae sunt illae passiones primae, quae sunt principium motus, videlicet amor et odium. Mediae sunt, quae sunt instar motus; quae sunt desiderium et fuga et omnes passiones appetitus irascibilis. Ultimae sunt illae, quae habent rationem termini, videlicet gaudium et tristitia.

Prioritate dignitatis passiones appetitus concupiscibilis priores sunt passionibus irascibilis, quatenus omnes motus appetitus irascibilis desinunt in laetitiam vel tristitiam, quae sunt motus appetitus concupiscibilis.

Passionum omnium princeps origine est amor; ideo enim desideramus aut gaudemus, timemus aut tristamur, quia amamus.

Princeps intentione est gaudium. Quoad vehementiam priores sunt passiones, quae ad dolorem spectant quam illae, quae ad voluptatem pertinent.

1096. Respondenda. *(Ad 1.)* Passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam quae sunt in concupiscibili, pertinent ad motum et ad quietem; sed quae sunt in irascibili, ad solum motum pertinent.

Quies, quum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione.

Si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis praecedunt ordine exsecutionis huiusmodi passiones concupiscibilis. Sed passio concupiscibilis,

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 24, a. 3 ad 1.

quae significat quietem in malo, media est inter duas passiones irascibilis. Et sic manifestum est omnem passionem irascibilis terminari ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae motum significant, passiones concupiscibilis sunt priores, sicut etiam obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem. Sic ergo patet passiones irascibilis medias esse inter passiones concupiscibilis, quae motum in bonum vel in malum significant et inter illas, quae quietem in bono vel in malo significant [1].

Obiectum concupiscibilis est bonum absolutum, quod igitur naturaliter prius est obiecto irascibilis, sicut commune prius est proprio.

(Ad 2.) Inter alias passiones animae amor est prior. Amor enim nihil aliud est quam aptitudo sive proportio appetitus ad bonum; motus autem ad bonum est desiderium; quies in bono est gaudium. Sicut vero quies supponit motum, ita motus proportionem mobilis ad motum. Unde secundum ordinem exsecutionis necesse est amorem esse primam omnium passionum. Secundum autem ordinem intentionis prima est delectatio intenta [2].

Inter passiones vero irascibilis necesse est spem priorem esse. Spe enim significatur motus in bonum, qui amorem consequitur; additurque supra desiderium solus conatus quidam et elevatio animi ad consequendum bonum arduum [3].

§ 2. De passionibus in particulari consideratis.

1097. **Amor.** Generatim acceptus amor definitur, ut sit principium motus tendentis ad finem, vel: complacentia appetibilis. Estque tam multiplex, quam est appetitus. Naturalis est, qui convenit rebus omnibus etiam inanimis. Intellectualis est, qui in natura intelligenti reperitur. Sensitivus, qui cuilibet animali convenit, et est proprie passio, de qua dicimus [4].

Amor sensitivus definitur, ut sit actualis propensio appetitus concupiscibilis in bonum sensibile aestimatum absolute tanquam conveniens.

Amor respicit bonum absolute. Sicut in appetitu naturali amor sive principium motus est connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit, ita coaptatio appetitus cognoscitivi ad aliquod bonum i. e. ipsa complacentia boni dicitur amor. Ex hac complacentia sequitur motus in appetibili, qui est desiderium, et ultimo quies, quae est gaudium.

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 25, a. 1; Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 4; 3 dist. 26, q. 1, a. 4.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 2, a. 2; 3 dist. 27, q. 1, a. 3.

[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 2, a. 3; 3 dist. 26, q. 1, a. 3 et 4.

[4] Id. S. theol. 2, 1, q. 26, a. 1.

Notio amoris latius patet quam dilectionis. Dilectio enim ad amorem addit electionem quandam praecedentem; quam ob rem in solo appetitu rationali reperitur. Caritas supra amorem addit perfectionem quandam, quatenus id, quod amatur, magni pretii aestimatur.

Amor duplex est: amor benevolentiae et amor concupiscentiae. Amor benevolentiae est, quo ferimur in ens rationale propter ipsum sine ulla spe boni in nos redundantis. Hic amor, si mutuus est inter eos, qui quodammodo aequales sunt, est amor amicitiae. Amor concupiscentiae ille est, quo aliquid amamus propter nos [1].

Causas amoris quod attinet: Prima est bonum et pulchrum. Pulchrum bono finitimum est, quia addit supra bonum aliquem ordinem ad vim cognoscitivam (Log. n. 1414). Bonum est, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem id, cuius ipsa apprehensio placet [2]. Altera est cognitio: nam bonum amari non potest nisi cognitum. Tertia est similitudo. Ex hoc enim, quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi.

1098. Effectus amoris Aquinas numerat sex. Primus est unio: et unionem quidem realem facit amor effective; unionem vero affectivam facit formaliter. Secundus est mutua inhaesio. Tertius est exaltatio animi sive ecstasis, qua amans se ipsum quasi relinquit et in amatum transit. Quartus est zelus, qui est appetitus vehemens removens ea, quae amori vel rei amatae sunt contraria. Zelus benevolentiae ille est, quo quis removere conatur, quae repugnant vel displicent amico. Zelus concupiscentiae ille est, quo amans vehementer movetur contra omne, quod consecutioni vel fruitioni eius repugnat, quod amatur. Quintus effectus esse potest quaedam corporis imbecillitas, quae accidere potest propter nimiam immutationem organicam. Sextus effectus est quaelibet alia passio vel actio. Nam amor inter passiones est instar primi mobilis. Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum amatum unicuique. Ergo omne agens agit quamcunque actionem ex aliquo amore [3].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 26, a. 4. [2] Ibid. q. 27, a. 1.
[3] Ibid. q. 28, a. 6.

Remedia contra perversum amorem multa a psychologis indicari solent. Primo a re perverse amata cogitatio avertenda est, ne boni species in ea apparens maioris amoris incitamentum sit. Secundo convertenda est mens ad obiecta vere amabilia, ut eorum amore capiatur. Tertio cogitandae sunt imperfectiones rei amatae. Quarto attendendae sunt mala, quae ex perverso amore oriuntur. Quinto vitanda sunt otia.

1099. Odium. In appetitu naturali, sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id, quod sibi convenit, quae est amor naturalis, ita ad id, quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur etiam in appetitu sensitivo et intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut nocivum vel repugnans. Sicut igitur bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii[1]. Odium, quod est passio, definitur: passio appetitus concupiscibilis orta ex apprehensione mali sensibilis absolute considerati. Non idem motus est, quo ad bonum prosequendum et malum fugiendum impellimur. Passio odii non est quilibet recessus a malo, sed recessus ortus ex repulsione, qua res mala appetitum quasi reicit. Recessio a malo, quae in omni amore boni includitur, non est odium, sed potius dicenda est esse non-amor.

Odium duplex est: abominationis et inimicitiae. Odium abominationis illud est, quo aliquid detestamur eo, quod in se malum sit. Odium inimicitiae illud est, quo malum volumus alicui enti rationali, eo quod nobis displicet.

Odium amore posterius est. Eo enim aliquid repugnat alteri, quia corrumpit vel impedit id, quod est conveniens. Ex quo sequitur odium ex se non posse esse amore fortius. Potest tamen esse fortius, quatenus odium magis sentitur quam amor[2].

Errant, qui putant fieri posse, ut quis per se odio habeat se ipsum. Nam naturaliter unumquodque appetit bonum, nec potest quidquam sibi appetere nisi sub ratione boni. Unde necesse est, ut unusquisque amet se ipsum. Per accidens tamen contingit, ut quis odio habeat se ipsum, et hoc dupliciter. Primo accidit, ut id, quod quis appetat ut bonum, sit reapse malum; qui autem sibi vult malum, se odit. Deinde accidit, ut quis

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 29, a. 1. [2] Ibid. a. 3.

aestimet se esse maxime ens sensitivum, quum tamen revera maxime sit ens rationale atque ita appetat aliquid, quod aliqua ratione est bonum sensui, est tamen revera malum menti [1].

1100. Quaeritur, possitne quis odio habere veritatem. Respondet Aquinas: Bonum secundum rationem boni odio haberi non potest neque in universali neque in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari aliquod ens vel verum odio haberi potest, quatenus aliquam rationem repugnantis vel contrarii habet. Et tripliciter verum particulare contra bonum amatum esse potest. Primo potest homo velle non esse verum, quod verum est. Secundo potest homo velle non cognoscere veritatem, quae ipsum impediat a prosecutione amati. Tertio potest aliquis, qui iacere in peccato vult, odisse, quod alius veritatem circa peccatum suum cognoscat [2].

Remedia contra odium perversum a psychologis indicantur quattuor. Primum avertere cogitationem a re, quae illicite odio habetur. Secundum considerare tenuitatem motivi, in quo odium nititur. Tertium respicere ad perfectiones illius rei. Quartum considerare homines, qui ad odium sunt propensi. Sunt enim vel infirmi et ignavi, qui ab iis vindictam timent, quos laeserint; vel superbi, qui nunquam credunt sibi debitos honores tribui; vel invidi, quibus fortuna prospera aliorum displicet; vel zelotypi, qui ex causa levissima irascuntur; vel denique ii omnes, qui alicuius imperfectionis sibi conscii sunt.

1101. **Concupiscentia** etiam desiderium vel cupiditas nominatur. Vox concupiscentiae varia ratione adhibetur. Interdum significat quemlibet motum appetitus sive sensitivi sive rationalis in bonum delectabile; de appetitu rationali tamen potius vox „desiderii“ usurpatur. Solet vox concupiscentiae ad appetitum sensitivum ita coartari, ut quemlibet passionis motum in bonum delectabile significet, sive is motus rationem ardui adiunctam habet sive non. Et saepius etiam ea vox ita coartatur, ut sit ea specialis passio, quae inter motus concupiscibilis secundo loco poni solet, quae oritur ex amore et tendit in delectationem. Hoc modo concupiscentia est tendentia vehementior appetitus sensitivi in bonum absens.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 29, a. 4. [2] Ibid. a. 5.

A nonnullis concupiscentia etiam ita intelligitur, ut significet propensionem potentiarum hominis ad inhonestum sub specie boni delectabilis propositum.

Multa sunt, quae ad hunc locum trahi possunt, velut admiratio, quae est desiderium quoddam sciendi in homine ex hoc, quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc, quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius, vel ex hoc, quod cognoscit rem insolitam [1].

Dividuntur concupiscentiae in naturales et non-naturales. Naturales sunt, quae feruntur in bonum naturae animalis congruum; atque hae communes sunt hominibus atque beluis et sunt finitae, quia natura paucis contenta esse solet. Concupiscentiae non-naturales sunt, quae feruntur in bonum apprehensum tantum, quum videlicet quis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens et delectatur in ipso. Concupiscentia non-naturalis potius nominatur *cupiditas*. Cupiditas hominum propria est, qui excogitant sibi aliquid ut bonum praeter id, quod natura requirit. Atque hae cupiditates infinitae sunt, quia carent certo termino. Unde qui concupiscit divitias, appetit simpliciter se divitem, quantumcunque potest. Semper cupiditas finis est infinita; sed cupiditas eius, quod est ad finem, est secundum illam mensuram, quae convenit fini [2].

Ad cohibenda perversa desideria *remedium* indicatur, ut, quum oriuntur, ilico compescantur, quia homini facilius est, ut dicit Seneca, affectuum initia quam impetum regere.

Quum passio omnis, tum praecipue concupiscentia determinationem voluntatis antecedere aut etiam consequi potest (n. 1074). Concupiscentia consequens potest esse voluntaria et libera. Concupiscentia antecedens auget quidem voluntarium, quia auget voluntatis inclinationem in actum; sed minuit tamen aliqua ratione libertatem actus, qui sub eius impressione a voluntate procedit. Nam aliqua ratione intellectum ligat in consideratione delectabilitatis obiecti et ipsum a consideratione inhonestatis aliorumque malorum ei inhaerentium avertit [3].

1102. Delectatio et gaudium ita inter se differunt, ut delectatio communis sit hominibus et beluis, gaudium vero solis hominibus

[1] Cfr. Lugo, De incarnatione disp. 22, sect. 4, n. 44 et 47.
[2] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 30, a. 3 et 4.
[3] Cfr. ibid. 2, 1, q. 6, a. 7; q. 77, a. 1.

conveniat. Alia autem nomina, quae ad delectationem pertinent, ab effectibus delectationis sunt imposita. Duplex est delectatio: una, quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis, alia, quae est in bono secundum sensum. Delectatio sensitiva, quae sola esse potest passio, definitur, ut sit affectio appetitus sensitivi, qua in bono praesenti quiescit[1].

Quaesitum est, sitne delectatio in tempore. „Delectatio secundum se quidem non est in tempore; est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, delectatio erit per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore neque per se neque per accidens.“[2]

Si comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus: secundum quod delectamur in ipsa cognitione sensus et in cognitione intellectus, certe delectationes intelligibiles multo maiores sunt quam sensibiles; nam intellectualis cognitio perfectior est, et intellectus supra actum suum magis reflectitur quam sensus. Est etiam cognitio intellectualis magis dilecta; neque ullus est, qui non vellet magis carere visu corporali, quam visu intellectuali eo modo, quo bestiae vel stulti carent.

Si vero comparentur delectationes secundum se ipsas, delectationes spirituales quoad se quidem sunt maiores. Nam primo ipsum bonum spirituale est maius et magis dilectum; cuius signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ne perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Secundo pars intellectiva est multo nobilior quam pars sensitiva. Tertio coniunctio ipsa boni cum subiecto, quae est in delectatione spirituali, est magis intima et magis perfecta (est enim tota simul) et magis firma.

Quoad nos vero delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria. Primo quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia. Secundo quia delectationes sensibiles, quum sint passiones appetitus sensitivi, cum aliqua transmutatione corporali coniunctae sunt; id quod non accidit in delectationibus spiritualibus nisi per quandam redundantiam a superiore appetitu ad inferiorem. Tertio quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur; ex quo fit, ut

[1] S. Thomas, 4 dist. 49, q. 3. [2] Id. S. theol. 2, 1, q. 31, a. 2.

delectationes corporales tristitiis huiusmodi supervenientes magis sentiantur quam delectationes spirituales, quae non habent tristitias contrarias.

1103. Delectationes corporales inter se comparatas quod attinet, recordari oportet sensus amari propter duo: propter cognitionem et propter utilitatem. Apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; quam ob rem delectationes sensuum, quae sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum; delectationes autem sensuum, quatenus propter utilitatem diliguntur, omnibus animalibus communes sunt.

Si quaeratur de delectatione sensus, quae est ratione cognitionis, secundum visum est delectatio maior, quam secundum aliquem alium sensum. Si autem quaeratur de delectatione sensus, quae est ratione utilitatis, delectatio maxima est secundum tactum, i. e. in iis, quae magis ad tactum accedunt, quatenus non tam referunt res obiectivas quam potius impressiones subiectivas. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus; tactu enim cognoscuntur ea, quae organismo conveniunt. Ex quo fit, ut beluae non delectentur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione, neque leo voce bovis, sed comestione.

Quum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, quatenus is intra limites delectationis sensibilis consistit; quatenus autem intellectui deservit, delectationes visus potiores sunt ea ratione, qua delectationes intelligibiles sunt potiores sensibilibus.

Si quaerat quispiam, possintne delectationes esse „non naturales“, recordandum inprimis est naturam in homine dupliciter sumi posse: uno modo ita, ut intellectus sit potissima hominis natura; altero modo ita, ut natura rationi opponatur, quo modo naturalia vocantur, quae ad conservationem individui vel speciei pertinent. Et secundum utrasque delectationes contingit aliquas esse innaturales simpliciter, quamvis sint connaturales secundum quid. Contingit enim, ut in aliquo individuo corrumpatur aliquod principiorum naturalium speciei, et sic quod est contra naturam

speciei, fiat per accidens naturale huic individuo. Ita igitur contingit, ut id, quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam naturae corruptionem in eo existentem [1].

1104. Causae delectationis a nonnullis numerantur octo: operatio, motus, spes et memoria, tristitia, actiones aliorum, benefacere alteri, similitudo, admiratio [2]. Ab aliis numerantur quinque: operatio placens, memoria boni praeteriti, spes boni futuri, memoria malorum praeteritorum, novitas et mutatio.

Effectus delectationis numerantur quattuor: dilatatio animi, sitis vel appetitus habendi amplius, impedimentum usus rationis, perfectio operationis [3]. Ab aliis paullo aliter numerantur quinque: dilatatio cordis, desiderium vel etiam fastidium, perfectio operis, voluptas unius actionis impedit aliam, obtusio mentis. Ad hunc locum pertinet quoque risus. Risus est motus vel vibratio quaedam subita diaphragmatis et musculorum thoracis et oris ut orta ex certarum rerum cognitione et consequenti delectatione [4].

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 31, a. 7. [2] Ibid. q. 32.

[3] Ibid. q. 33.

[4] De risu et fletu haec legis apud physiologos (G. de Gohren, Vortrag über die Ausgleichungsgesetze im Leben der Organismen. Viennae): „Wenn der Mensch, von einem humorvollen Wort gepackt oder durch einen treffenden Witz angeregt, in helles Lachen ausbricht, so lauerte unter Blumen die Schlange, und er ist durch das Lachen der Gefahr entronnen. Ein Witz ist nichts anderes und wirkt nicht anders als ein Kitzel. Dass man jemanden zu Tode kitzeln kann, dürfte bekannt sein; es rührt das daher, dass die kleinsten Arterien des Gehirns sich krampfhaft verengen. Um die dadurch geschaffene Gefahr zu beseitigen, hat die Natur uns das Lachen gegeben. Die Zusammenziehung der Blutgefässe treibt das Blut aus dem Gehirn, das beim Lachen forcirte Ausathmen hindert aber den Ausfluss: beide Kräfte heben sich demnach auf, und das Gleichgewicht ist wiederhergestellt. Schmerzt uns etwas, so halten wir den Athem an oder weinen und schluchzen. Auch das sind nichts anderes als Ausgleichsverrichtungen. Im ersten Stadium wirkt der Schmerz wie der Kitzel, die kleinen Arterien in der Haut und im Gehirn ziehen sich zusammen — daher auch das Erblassen bei Schmerz, Schreck oder Furcht —, bei längerer Dauer solch krampfhafter Zusammenziehung tritt Lähmung ein. Indem wir beim Beginn des Schmerzes schreien, verengern wir die Brust und vergrössern den Druck auf das Gehirn, so dass die Gefahr beseitigt wird, später aber fängt man an zu schluchzen, um dadurch die Brust zu erweitern und so das Blut zum Herzen zurückzulocken. Durch das Athemanhalten einerseits und die mächtige und verlängerte Ausathmung, wie sie beim Weinen und Schreien ausgeführt wird, andererseits erreicht man noch

Bonitatem et malitiam delectationum quod attinet, docet Aquinas alias delectationes bonas esse, alias malas, prout moderatae sint rationique convenientes aut non; secundum delectationem voluntatis humanae praecipue iudicari hominem bonum vel malum [1].

Remedium contra perversas delectationes in eo est, ut consideremus earum brevitatem, inconstantiam, pravos effectus.

1105. Dolor et tristitia. Sicut voluptas affectio grata est, ita dolor affectio ingrata. In dolore tria sunt: obiectum, unde ille oritur; cognitio doloris sensitiva, quae fit a sensu interno; displicentia doloris, quae est in appetitu sensitivo. Obiecta doloris ex institutione naturae plurima ex iis esse possunt, quae non conveniunt et hinc nocent corpori [2]. Affectiones dolorosae, quae sentiuntur sensu intimo, praecipue sunt in tactu. Ad huiusmodi apprehensiones ilico sequitur in appetitu displicentia atque aversio. Disputant, utrum dolor formaliter sit in potentia cognoscitiva an in potentia appetitiva. Recte videntur iudicare illi, qui dolorem formaliter inesse dicunt et cognitioni et appetitioni; inter quos Aquinas. Is „dolor, inquit, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus laesionis, quae quidem laesio est in parte corporis" [3]. Aliis locis Aquinas dolorem formaliter reponit in actu appetitus. „Quidquid coniungitur, inquit, si non habeat respectu eius, cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid sub ratione boni vel mali est obiectum delectationis vel doloris. Bonum autem et malum, in quantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet, quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent." [4]

den weitern Zweck, den Schmerz zu betäuben. In beiden Fällen erhält das Gehirn auf kurze Zeit ein weniger sauerstoffreiches Blut, der Austausch zwischen der Kohlensäure der Lungen und dem Sauerstoff der Luft wird aufgehoben und venöses Blut in dem Gehirn gestaut. Ein Schmerzensschrei ist daher weniger ein Mittel, durch welches sich die leidende Seele austobt, als ein Dämpfungsmittel für unsere Nerven."

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 34.

[2] Cfr. Lossada, De anima disp. 5, c. 4, n. 136.

[3] S. Thomas, Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 4 ad 4. Cfr. 3 dist. 15, q. 2, a. 3, solut. 1 et 2.

[4] Id. S. theol. 2, 1, q. 35, a. 2.

Solus ille dolor, qui ex apprehensione interiore efficitur, nominatur tristitia. Sicut bonum praesens est obiectum delectationis, ita malum praesens est obiectum tristitiae. Tristitia definitur passio appetitus concupiscibilis, qua animal cum inquietudine malum sensibile iam praesens detestatur. Multae statuuntur species doloris sive tristitiae: Maeror est tristitia diuturna. Invidia est dolor de bono alterius, quod obesse nobis putamus. Indignatio est dolor, quod bona praesto sint indignis. Misericordia est dolor de malo alterius cum affectu opitulandi. Acedia est dolor tantus, qui vocem praecludat et exteriora membra immobilia reddat. Anxietas sive angustia est tristitia, quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod effugium. Agonia ultimus vitae dolor est, mortem immediate praecedens. Paenitentia est dolor de re praeterita. Sed paenitentia et indignatio ad solam voluntatem spectant[1].

Causae doloris a nonnullis enumerantur quattuor: malum coniunctum vel etiam bonum amissum, concupiscentia, appetitus unitatis, potestas, cui non potest resisti[2]. Ab aliis causae numerantur quinque: temperamentum melancholicum, malum praesens, desperatio de bono optato, dilatio boni sperati, memoria perpetrati mali.

Effectus doloris ab aliquibus numerantur quattuor: auferre potest facultatem addiscendi, tristitia aggravat animum, operationes debilitare solet; speciali modo nocet corpori[3]. Ab aliis numerantur quinque: procuratio salutis, obtenebratio intellectus, depravatio actionum, constrictio lienis cordisque, lacrimae.

Remedia tristitiae sive doloris numerantur quinque: delectatio, fletus, compassio amicorum, contemplatio veritatis, remedia corporalia[4]. „Quando homines, qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu vel etiam verbo, mitigatur tristitia.“[5] Ab aliis numerantur decem: amicorum consolatio et compassio, consideratio humanarum vicissitudinum, collatio miseriarum nostrarum cum maioribus, cogitatio peccatorum nostrorum, submissio divinae providentiae, spes boni ex malis toleratis oriundi, voluptas quaelibet; quidquid minuit melancholiam, ipse fletus, somnus.

Bonitatem et malitiam tristitiae quod attinet, haec ab Aquinate statuta sunt: Non omnis tristitia mala est; et potest

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 35, a. 8. [2] Ibid. q. 36.
[3] Ibid. q. 37. [4] Ibid. [5] Ibid. q. 38, a. 2.

quidem habere rationem boni honesti: tristitia in omni malo fugiendo est utilis: errant, qui dicunt summum malum in tristitia vel dolore situm esse [1].

1106. Spes definitur passio appetitus irascibilis circa bonum absens, arduum, apprehensum tamen ut possibile [2]. Spes est etiam in beluis: ex instinctu enim naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum praevideret.

Spei contraria est desperatio. Quae definitur, ut sit passio appetitus irascibilis, orta ex apprehensione boni absentis ita difficilis, ut nullo modo obtineri posse iudicetur.

Causa spei est illud, quod facit homini aliquid esse possibile, sive quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, experientia, similia. Alio modo est causa spei illud, quod facit alicui existimationem, quod aliquid sit sibi possibile, sive per doctrinam, sive per persuasionem quamlibet, sive per aliquam experientiam.

Speciatim iuvenes animosi sunt et bonae spei; similiter illi, qui non multa impedimenta experti sunt, et qui parum habent considerationis.

Effectus spei praecipui sunt: delectatio, ardor agendi, attentio, confidentia, amor illius hominis, a quo bonum speramus.

1107. Timor definitur passio appetitus irascibilis orta ex imaginatione mali ardui imminentis et vix eluctabilis. Quum malum imminens est in apprehensione, fit quaedam veluti lucta inter appetitum et malum. Nam et appetitus vincere et fugare nititur malum, et rursus malum ex parte sua superare nititur appetitum. Si ergo in hoc velut conflictu animal sentiat, vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum expugnandumque malum, qui est audacia. Si vero sentiat vires suas esse minores, malum autem et periculum gravius, deicitur succumbitque appetitus, et sic est timor.

Causae timoris sunt tum ex parte appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum; tum gravitas ex parte mali, quod ita instat, ut vix evasionis copia appareat. Aliqua spes evadendi requiritur. Dico: „aliqua“; si enim spes magna esset, nasceretur audacia; si autem nullum prorsus effugium esset, timor in desperationem degeneraret. Atque hae causae speciali dispositione phantasiae aut organismi augeri possunt.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 39. [2] Ibid. q. 40, a. 1 et 2.

Alii causas timoris enumerant: defectum virium, temperamentum frigidius, amorem boni, quod malo, de quo timor est, opponitur, denique bonum periclitans.

Effectus timoris est contractio eaque duplex: una metaphorica, qua appetitus a malo victus recedit et in se ipso colligitur; altera propria et corporalis, qua sanguis ad interiora contrahitur. Inde sequitur timentes facilius abripi tremore; facile in iis intercludi vocem, interdum erigi capillos vel subita affici canitie. Ad effectus timoris spectant quoque turbatio mentis, stupor et insensibilitas quaedam, ita ut nimio timore perculsus neque audiat neque videat neque quidpiam cogitet. Attamen etiam sollicitudo vitandi mali timore efficitur; atque ex parte timor dicitur facere bene consiliativos et adiuvare operationem[1].

Remedia timoris sunt tria: bona conscientia, minuere opinionem mali futuri; si tantum iudicetur esse periculum, ut vix evitari possit, toto impetu in illud insurgere.

Timor quadruplex esse potest. Est segnities, quum oritur a labore, qui naturam aggravare putatur. Est stupor, quum oritur ex repentini mali ineluctabilis existimatione. Est erubescentia, quum oritur ex turpitudine facti praesentis, quod existimationem laesurum putatur. Est verecundia, si ex facto turpi, sed futuro oritur. Erubescentia et verecundia communi nomine pudor vocantur, qui definitur timor infamiae[2]. Pudor id peculiare habet, ut sanguinem non introrsum retrahat, sed ad vultum diffundere soleat[3].

Ratione originis distinguitur timor in externum et internum, prout a causa externa incutitur, aut ex ipsius subiecti consideratione efficitur.

Ratione intensitatis timor aut gravis est aut levis. Gravis est, qui pro obiecto malum habet, quod etiam virum fortem commovere solet. Levis est, qui respicit malum exiguum vel admodum remote imminens ita, ut homines tantum timidiores commovere soleat. Attamen pro alicuius hominis indole individuali timor ex se levis potest esse gravis relative; id quod haud raro accidit in timore reverentiali, quo quis gravem offensam timet hominis auctoritate pollentis.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 44.

[2] Id. Quaest. disp. q. 26 de verit. a. 4 ad 7; 3 dist. 26, q. 1, a. 3.

[3] Cuius rei rationem reddit S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 44, a. 1 ad 3.

Actus, qui ex timore fit, etsi est involuntarius secundum quid, est tamen voluntarius simpliciter, quamdiu timor usum rationis non impedit; et est etiam liber, quamquam propter deliberandi difficultatem ratio libertatis minui potest[1].

1108. **Audacia** definitur: passio appetitus irascibilis, qua, neglecto periculo imminenti, opus difficile aggredimur, apprehensum ut eluctabile, et cui nos pares iudicamus. Audacia, quum recedit ab ordine rationis, accipit rationem vitii. Et maxime quidem a timore distat audacia. Timor refugit nocumentum futurum propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui super ipsum periculum. Timori contrariatur audacia secundum oppositionem accessus et recessus; dum spes contrariatur timori secundum oppositionem mali et boni. Timori opponitur audacia sicut contrarium, securitas sicut privatio; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem. Sicut ad timorem sequitur desperatio, ita audacia sequitur ad spem; ex hoc enim, quod aliquis sperat superare terribile imminens, audacter insequitur ipsum.

Causa audaciae dupliciter accipi potest sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus, alio autem modo ex parte transmutationis corporalis[2].

1109. **Ira** ab aliis alia ratione definitur. Aliqui cum Tullio eam definiunt, ut sit „inimicitia ulciscendi tempus observans“: alii, ut sit affectus, quo anima prae dolore ob iniuriam acceptam, odio in illius auctorem suscepto, pectoreque incalescente ad ulciscendum excitatur, ut auctorem facti paeniteat; vel brevius: ut sit appetitus ultionis apertae cum fervore sanguinis circa cor, vel, ut sit passio appetitus irascibilis cum accensione sanguinis circa cor, qua insurgimus in eum, qui est causa mali; vel, ut sit appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi.

Vis irascibilis nominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae, et inter alios eius motus iste est manifestior.

Inde quod ira efficitur ex contrariis passionibus, videlicet a spe et a tristitia, includit in se ipsa contrarietatem. Et ideo non habet contrarium extra se. „Singulare est in passione irae, quod

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 6, a. 6. [2] Ibid. 2, 1, q. 45, a. 3.

non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. . . . Sed solummodo ei opponitur cessatio a motu sive ‚mitescere', quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative." [1]

Ira semper respicit duo obiecta. Quicunque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. Tendit igitur in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde etiam de ipsa delectatur; et tendit etiam in illum, de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali [2].

Ira quum sit appetitus vindictae, est quodammodo cum ratione, haec enim collationem importat infligendae poenae ad nocumentum sibi illatum. In bestiis et in ratione non utentibus appetitui sensitivo illi motus instinctivi ad irascendum a natura excitantur, sicut ad bonum individui vel speciei conducit. Et saepe ira a iudicio rationis dependet. Unde dicit Aristoteles, quod „illi, qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum" [3].

Quaerunt, sitne ira naturalior quam concupiscentia. Si consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia naturalior est ira. Si autem causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior quam concupiscentia [4].

1110. Quaesitum quoque est, num ira deterior sit quam odium. Respondet Aquinas odium multo gravius atque deterius esse [5].

Inimicus ab irato septem modis differt. Primo quod inimicus infortunia imprecatur, quatenus mala sunt alteri; iratus autem tantum, quatenus his vindicta continetur. Secundo quatenus inimicus alteri quaevis mala exoptat, iratus vero tantum ulciscentia. Tertio quod inimicus semper nocet, non vero semper iratus. Quarto quod inimicus saepe dissimulat odium, iratus vero ultionem gestat patefacere. Quinto quod inimicus succedente tempore fit magis inimicus; iratus autem minus fit iratus. Sexto, quod mala maiora iratum movent ad misericordiam, inimicum fere nunquam movent. Septimo, quod post iram iratus saepius veniam precatur, vix unquam inimicus.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 23, a. 3. [2] Ibid. 2, 1, q. 46, a. 2.
[3] Ibid. a. 4 ad 3. [4] Ibid. a. 5. [5] Ibid. a. 6.

Quod si quaerat quispiam, sitne ira in illos tantum, ad quos est iustitia, respondet Aquinas: Inferre vindictam ad iustitiam pertinet. Nihilominus ira esse potest in beluis, quae ratione carent, quatenus naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Quum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine motus irae insurgere potest. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante laesionem, et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimas, secundum similitudinem illius motus, qui est in beluis contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante laesionem, et sic nullo modo potest esse ira in res insensibiles[1].

Irati triplicis generis distingui possunt. Acuti sunt, qui facile irascuntur et facile sedantur. Acerbi sunt, qui diu irati permanent propter tenacem acceptae iniuriae memoriam, qui tandem tamen sedantur. Infensi sunt, qui nunquam sedantur, nisi post extremam vindictam.

1111. Inter causas iram provocantes primum locum tenet parvipensio sive iniustus contemptus, quia omnia fere irae motiva ad istud reduci possunt. Ira enim est appetitus vindictae, i. e. rependendi iniuriam non qualitercunque illatam, sed ex certa scientia et electione. Tres species parvipensionis enumerari solent: despectus, quo quis tanquam nulla re dignus negligitur; incommodatio, qua quis alienae voluntati sese opponit; contumelia, qua quis nocet et molestus est in iis, quae cedunt in dedecus patientis, nullo alio quaesito fructu nisi maligna quadam voluptate. Quidquid ergo auget has species parvipensionis, auget etiam iram velut excellentia irascentis, defectus et parvitas eius, contra quem irascimur[2].

Effectus irae sunt spes vindictae et quaedam delectatio, fervor quidam cum amaritudine coniunctus, turbatio rationis tum etiam corporis.

Remedia irae commendantur tria. Primum inquirere diligentius, quid factum sit aut dictum. Secundo turpitudinem irae sibi proponere quasi beluinam. Tertium acceptae iniuriae persuasionem deponere vel saltem imminuere, aliorum facta vel dicta benignius interpretando.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 46, a. 7.
[2] Ibid. 2, 1, q. 47, a. 3 et 4.

SECTIO QUINTA.

De vi affectiva in homine.

1112. Affectionum natura. Si a passione abstrahas transmutationem corporis, id quod voce passionis significatur, etiam in voluntate esse potest; atque hic affectio vel affectus dici solet. Unde plurima ex iis, quae de passionibus dicta sunt, de affectionibus repetenda erunt.

Post habitam aliquam cognitionem sive sensitivam sive intellectivam ilico nascitur in appetitu quaedam emotio grata aut ingrata. Causa emotionis gratae aliquid esse solet, quod vitae hominis convenit; contra causa emotionis ingratae aliquid esse solet, quod vitae hominis nocet. Sunt etiam emotiones, quarum iucunditas vel molestia tam levis est, ut ab ente cognoscente vix advertatur, quas indifferentes vocant.

Itaque ipsa cognitio et quae omnem cognitionem concomitatur conscientia directa, praebet omnis emotionis psychicae initia, et emotio psychica iam est initium cuiusdam amoris aut odii, unde reliqui actus appetitus secundum indolem appetitus naturalis enascuntur. Ubi primum enim emotionem gratam vel ingratam experimur, propter ipsam nostram naturam ilico ferimur ad habendum id, quod iucunditatis causa est, et ad fugiendum id, quod molestiam effecit. Qui motus primo-primus omnem mentis reflexionem et deliberationem antecedere solet.

Haud inepte nonnulli de emotione attractiva et repulsiva loquuntur. In motu attractivo distinguunt gaudium sive quandam sui dilatationem, amorem sive quandam sui extensionem, desiderium sive attractionem obiecti iucundi. In motu repulsivo distinguunt tristitiam, odium, fugam.

Hae igitur emotiones, quum vehementiores evadunt et in appetitu sensitivo insunt, nomen accipiunt passionum; si vero insunt in appetitu rationali, affectiones vocantur vel affectus.

Sed affectum humanum ex natura sua in voluntate non sistere scimus, sed propter intimam appetitus rationalis cum sensitivo coniunctionem ex voluntate in appetitum sensitivum redundare. Est igitur affectus non sine appetitus sensitivi commotione. Quapropter definiri solet, ut sit operatio appetitus rationalis ex apprehensione intellectiva boni vel mali cum aliqua transfusione in partem sensitivam [1].

[1] Affectionem definit Jungmann: „Eine Gemüthsbewegung ist eine harmonische Thätigkeit beider Strebevermögen gegenüber der übersinnlichen Gut-

Ex hac definitione apparet, quanta vis et potestas in affectu humano insit. Dicit Tullius: „Sic enim princeps ille philosophiae (Plato) disserebat: qualis cuiusque animi affectus esset, talem esse hominem; qualis autem ipse homo esset, talem eius esse orationem.“ [1]

1113. Affectus, quia actum appetitus sensitivi involvit vel saltem adiunctum habet, a dispositione organi corporalis dependet. De hac dependentia saepe Aquinas. „Ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi vires sensitivae deserviunt; et secundum hoc alius homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam.“ [2]

De ira disserens Aquinas: „Quia natura hominis composita est ex anima et corpore et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet, quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus. Et ideo ad virtutem hominis requiritur, ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam in parte sensitiva et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti.“ [3] Et alio loco:

heit oder Schlechtigkeit eines Dinges.“ Vel: „Eine Gemüthsbewegung ist eine gleichzeitige und übereinstimmende Thätigkeit beider Strebevermögen, des höhern und des niedern, hervorgerufen durch die actuelle Erkenntniss eines Gutes oder eines Uebels, das als solches nur die Vernunft erkennen kann“ (Das Gemüth [ed. 2, Freiburg i. Br. 1885] p. 92).

[1] Tuscul. disp. 5, c. 16, n. 47.

[2] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 63, a. 1. „Ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem“ (ibid. ad 3). „Anima humana est corporis forma et habet quasdam vires corporeis organis utentes; quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae, quae sunt sine corporeis instrumentis, i. e. ad actum intellectus et voluntatis, in quantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit ut in pluribus, quod etiam debiliter inhaereat, quibuscunque inhaeret, etsi raro in aliquibus contrarium accidat“ (ibid. 2, 2, q. 156, a. 1 ad 1). De dependentia mutua inter facultatem affectivam et organismum cfr. Jungmann l. c. p. 125—143.

[3] Quaest. disp. q. 12 de malo a. 1.

„Sicut melius est, quod homo et velit bonum et faciat exteriore actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum." [1] „Motus appetitus sensitivi est quodammodo necessarius ad operis perfectionem: tunc enim facilius homo bene operatur, quum uterque appetitus consentit in bono opere: et ideo saepe expedit excitare hos motus, qui sunt velut ignículi quidam accendentes virtutem, ut Plato dixit, et veluti milites iuvantes ducem, ut Aristoteles dicere solebat." [2]

1114. **Quid veniat nomine sensus.** In his rebus haud raro a psychologis vox „sensus" (Gefühl) adhibetur. Haec vox ex se ad ordinem sensitivum spectat, ad ordinem tamen intellectivum transferri solet. Operationes sensitivae, ut est apud Aquinatem, sunt nobis magis notae, quam operationes partis intellectivae, quia cognitio nostra incipit a sensu et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur, ideo nomina operationum sensitivae partis transferuntur ad operationes intellectivae partis. Et hoc patet in apprehensivis operationibus, quia illud, quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimur *sentire* vel *videre* . . . quamvis ista diversimode intelligantur, quum dicuntur de apprehensione sensitiva, quae apprehendit materialiter et in particulari, et de intellectiva, quae apprehendit immaterialiter et in universali [3].

Alii aliam huic voci notionem subiciunt [4].

1. Aliqui hoc nomine sensum quendam sive caecum instinctum omnibus hominibus communem intelligunt, quo omnes ad assensum veritatibus primariis, praesertim moralibus et religiosis praestandum, omisso omni examine praevio, a natura necessario impellantur. Verum haec notio falsa est. Nam vis, qua impellimur ad admittendas istas veritates, in perceptione intellectuali est posita (Log. n. 785). Deinde (id quod scite advertit Vallet [5]) „periculis scatet

[1] S. theol. 2, 1, q. 24, a. 3. „Motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione, non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur" (Quaest. disp. q. 26 de malo a. 7 ad 2). Cfr. Jungmann l. c. p. 150.

[2] Suarez, De passionibus sect. 2, n. 2. [3] 3 dist. 26, q. 1, a. 5.

[4] Cfr. Domrich, Die psychischen Zustände (Jena 1847) p. 164.

[5] Praelect. philos. I (Paris. 1880), 356.

iste modus loquendi, quo veritates, quae ad Dei cognitionem vel ad mores spectant, non rationi ascribuntur, sed recensentur inter mera sensibilitatis phaenomena. Quum enim sensus mobilis sit et varius apud varios homines, pronum erit colligere, id quod faciunt hodie multi, ideas in ordine religionis comprehensas pendere a cuiusque morali, ut aiunt, constitutione, et circa eas posse quemlibet sentire, prout pectus dictaverit".

2. Alii sensus cum passionibus fere confundunt et dicunt sensus esse emotiones gratas vel ingratas ex apprehensione boni vel mali mere sensibilis procedentes.

A. Horwicz definit emotionem, ut sit iucunditas et molestia coniuncta cum reactionibus, quae inde consequuntur; has reactiones evolvi dicit, ut fiant recordationes, cogitationes, repraesentationes, perceptiones, volitiones[1]. Emotionem esse docet elementum primum et princeps totius vitae psychicae.

3. Alii voce sensus assensum approbationis vel reprobationis significant, quatenus is non in perceptione veritatis, sed in dispositione aliqua sentientis fundamenta habet.

4. Alii ea voce conscientiam sui ipsius propriarumque dispositionum significant, praecipue appetitivarum[2].

5. Apud alios „sentire rem" idem est atque „affici" vel „moveri" aliqua re secundum aliquam cum natura convenientiam vel disconvenientiam.

6. Alii voce sensus emotionem in anima enascentem ex perceptione quadam intellectuali significant. Qui sensum definiunt, ut sit emotio, quae in nobis producitur propter quandam cognitionem intellectualem. Et animae ascribunt sensum veri, boni, pulchri, sensum moralem, religiosum, sensum infiniti.

7. Alii paullo accuratius dicunt sensum esse emotionem gratam vel ingratam, quae afficiat appetitum rationalem in prosecutione boni sui[3]. Qui recte affirmant sensum istum ex perceptione intellectuali procedere atque ita terminari ad bonum rationale. Sicut enim, ut est apud Vallet, appetitus sensibilis ilico fertur in bonum sensu apprehensum, ita etiam appetitus rationalis sponte

[1] „Gefühl ist Lust und Unlust in Verbindung mit der unmittelbar daraus folgenden Reactionsbewegung."

[2] „Gefühle sind durch das Selbstbewusstsein wahrgenommene Acte unserer strebenden Vermögen, insofern dieselben als unfreie, nach natürlichen Gesetzen sich erzeugende Bewegungen aufgefasst werden" (Jungmann l. c. p. 110).

[3] Ita Vallet l. c. p. 356.

fertur in bonum ratione apprehensum. Qua quidem in boni intelligibilis prosecutione, si nihil appetitui adversetur, experitur emotionem gratam; secus emotionem ingratam, quae ex occurrente malo rationali nascitur. Sicut enim verum intellectui gratum est, falsum autem ingratum, ita bonum iucundum est appetitui, malum vero iniucundum.

8. Alii etiam accuratius in describendo sensu appetitus quoque sensitivi mentionem faciunt. Nam propter facultatum in homine cohaerentiam (n. 682) fieri solet, ut motionibus appetitus rationalis adiungantur emotiones appetitus sensitivi; haec si fuerint paullo vehementiores, etiam transmutationes corporales efficere solent.

Hac vocis significatione „sensus" idem fere significant atque „affectus" [1].

In distinguendis sensibus sive emotionibus est sententiarum varietas. Nonnulli distinguunt sensus gratos et ingratos. Ad gratos revocatur gaudium, animositas, spes; ad ingratos tristitia, morositas, timor. Timoris gradus sunt terror, angor, desperatio; deinde indignatio, ira, simultas.

Theod. Waitz distinguit emotiones, quae totae dependeant a forma, secundum quam repraesentationes decurrant, et emotiones, quae ab ipsis repraesentationibus determinentur [2].

Nahlowsky affectus fortes sive activos distinguit et passivos sive tenues [3].

Alii [4] distinguunt emotiones sensuales et psychicas, superiores et inferiores, emotiones qualitativas (quae a qualitate rerum sen-

[1] Dicit Stöckl: „Mit dem Ausdruck ‚Gefühl' bezeichnen wir den Affect mehr in Rücksicht auf den innern Gemüthszustand, den er mit sich führt, und umgekehrt nennen wir das Gefühl ‚Affect', insofern es eine lebhafte Bewegung des Gemüthes ist, hingerichtet auf ein Gut oder gegen ein Uebel."

[2] Lehrbuch der Psychologie (Braunschweig 1849) p. 301 sqq. Priori generi Waitz annumerat: Erwartung, Täuschung, Befriedigung, Zweifel, Unruhe und Ungeduld, Gefühl gelingender Thätigkeit, Langeweile, Ueberdruss und Ermüdung, Unterhaltung, Gefühl des Contrastes.

Alteri generi annumerat a) Wahrheitsgefühl, b) die ästhetischen Gefühle (vermittelt durch das Gesicht — ästhetische Wirkung der Gestalten, vermittelt durch das Ohr — Wirkung des Rhythmus der Harmonie, der Melodie), c) die sittlichen Gefühle (Gefühl der Autorität und der Reue, Gewissen und Lüge; Sitte und Ehrgefühl, Dankbarkeit, Rechtsgefühl, Billigkeit, Wohlwollen).

[3] Fortes sunt: angenehme Ueberraschung, plötzliche Erheiterung, Lustigkeit . . . atque ita deinceps; passivi sunt: beklommenes Staunen, Verlegenheit, Verblüffung et sic porro.

[4] Cfr. A. Horwicz, Analyse der qualitativen Gefühle (Magdeb. 1878) p. 78.

sarum pendent) et indeterminatas (quae a solis dispositionibus subiectivis pendent).

Vel emotiones sensuales, aestheticas, intellectuales, morales [1].

Atque haec de „sensu“ satis.

1115. Affectionum divisio. De divisione affectionum sive affectuum admodum variae sunt psychologorum opinationes [2].

Nonnulli distinguunt affectiones intellectivas, i. e. eas, quae comitantur operationes intellectivas; aestheticas, i. e. complacentiam rerum pulchrarum et displicentiam rerum deformium; morales, i. e. complacentiam rerum moralium et displicentiam rerum turpium; religiosas, i. e. eas, quibus homo afficitur rebus ad religionem spectantibus; egoisticas, i. e. eas, quibus subiectum afficitur cum gaudio vel cum tristitia rebus ad ipsum „ego“ pertinentibus, velut laude vel vituperio; sociales, i. e. eas, quibus homo grato vel ingrato modo afficitur rebus ad societatem cum aliis spectantibus; sympathicas, i. e. eas, quibus homo suapte natura cum affectionibus aliorum coniungitur [3].

[1] Horwicz 1. in emotionibus sensualibus distinguit gustum, odoratum, tactum, pressionem, temperaturam, visum, auditum, emotionem muscularem, emotionem communem. 2. In emotionibus aestheticis harmoniam sonorum, colorum, formarum atque mensurarum, rhythmum, emotiones ad spatium spectantes, emotiones ad vires pertinentes (Kraftgefühle). 3. Emotiones intellectuales enumerat „als die formalen Denkgefühle: das Begreifliche, das Treffende, den Witz, das Komische, das Lachen, die Antithese und den Scharfsinn“. Accedunt „die materiellen Erkenntnissgefühle“. 4. Emotiones morales distinguit formales (Kraft, Muth, Treue, Consequenz) et materiales (Eigen- und Selbstgefühle, Egoismus, Eigenliebe, Stolz und Eitelkeit, Scham, Ehrgefühl, Reue, Erfolgaffect). His accedunt sympathiae et antipathiae (Mitleid, Mitfreude, Schadenfreude), remuneratio (Vertrauen und Misstrauen, Dankbarkeit, Rache, Schätzungsgefühle). Deinde amor et odium (Verwandtenliebe, Liebe zum andern Geschlecht, Freundschaft, Bekanntschaft, Umgang, Verkehr, der Hass und die Humanität). Praeterea historische oder Verbandgefühle (politische Gefühle, gesellschaftliche Gefühle, Gefühle höherer materieller Sittlichkeit, religiöse Gefühle).

[2] Cfr. Theobald Ziegler, Das Gefühl (Stuttgart 1893) p. 107; Dumont, Vergnügen und Schmerz. Lips. 1876; Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens (Lips. 1892) p. 32.

[3] Mitleid, Mitfreude. Ab his diversae sunt dispositiones illae, quibus saepissime singula individua sentiunt in quosdam alios aversionem naturalem vel benevolentiam, neque tamen huius affectionis ullam rationem habent; has dispositiones sympathiam (apathiam), antipathiam vocare solent.

Stöckl ad affectiones, quae nominibus passionum insigniuntur, addit venerationem et admirationem, superbiam et humilitatem, pudorem et paenitentiam, commotionem et enthusiasmum [1].

1116. Alii inter affectiones psychicas, quae in homine reperiri possunt, distinguunt personales, reales, ideales, prout earum obiectum sunt personae humanae, res in vita sociali appetibiles, bona intellectus vel voluntatis.

Affectiones personales eae sunt, quibus impellimur ad bene vel male volendum aliis hominibus.

Affectiones benevolae aut generales sunt: erga homines omnes, aut particulares: erga homines certos quosdam. Inter generales numerantur charitas sive humanitas, studium communitatis, amor patriae.

Inter particulares numerantur amor membris unius familiae proprius, amicitia, gratus animus, commiseratio.

Hae affectiones, etsi a natura hominibus omnibus sunt insitae, non tamen in omnibus eandem vim habent et perfectionem; et per consuetudinem et educationem augeri vel minui possunt.

Affectiones malevolae eae sunt, quae impellunt ad male volendum aliis hominibus. Praecipuae sunt rivalitas et invidia, contemptus et dedignatio, iracundia et simultas, morositas, misanthropia, furor, crudelitas. Affectiones malevolae cum benevolis id commune habent, ut sint eo magis vividae et intensae, quo magis particulares sunt. Inter se distinguuntur, a) quod affectiones benevolae semper gratae sunt, malevolae semper ingratae; b) quod benevolentia est dispositio homini habitualis, malevolentia est dispositio accidentalis et transitoria; c) quod benevolentia quoad obiectum maiorem extensionem habet, quam malevolentia; numerus enim eorum, quos homo amat, maior esse solet, quam quos odio prosequitur.

Affectiones reales eae sunt, quibus impellimur ad habendas res, quae homini, ut est a natura sua, in hoc rerum ordine utiles sunt. Unde etiam vocantur sociales.

Inter has affectiones numeratur:

Desiderium societatis vel vivendi simul cum aliis hominibus; cuius affectionis finis est conservatio status socialis inter homines.

[1] Lehrbuch der Philosophie (ed. 5, Mog. 1881) p. 168.

Desiderium existimationis vel aestimationis: vocatur etiam desiderium famae et gloriae. Huius affectionis finis est, ut homo efficacius impellatur ad actus praeclaros et difficiles, qui sunt ad bonum humanae societatis admodum utiles, ad quos ponendos iam alia ratione ex sola officii sui consideratione et amore virtutis homo inclinatur. Haec affectio, si vitiosa est, vocatur superbia, quum nimiae sui ipsius aestimationi adiuncta est; vocatur vanitas, quum quis propter vanas vel imaginarias qualitates ab aliis aestimari desiderat.

Desiderium superioritatis sive aemulatio, quo quis cupidus est, ut antecellat reliquos. Cuius affectionis finis est, ut incitetur homo efficacius, ut in se suscipiat onera et opera, quae sibi et aliis et humano generi sunt utilia. Sed facile accidit, ut sibi adiunctam habeat malevolam contra alios affectionem, et erit rivalitas; vel etiam pruritus gaudendi de aliorum infortuniis et dolendi de aliorum commodis, et erit invidia.

1117. Affectiones ideales sunt, quae oriuntur erga obiecta intellectui vel voluntati proposita. In harum numero sunt:

Affectio erga verum (Sinn für Wahrheit), quae ut grata comitatur veritatis intellectionem, et ut ingrata falsitatis agnitionem. Ex affectione hac grata oritur, quod consequens est, gaudium, amor veri, desiderium cognoscendi verum. Ex affectione ingrata contra oritur respectu falsitatis tristitia, odium, fuga.

Cum his rebus cohaeret propensio ad dicendum verum sive studium veracitatis, quod hominibus est naturale; et etiam propensio credulitatis sive credendi, i. e. habendi id tanquam verum, quod alii dicunt.

Affectio erga bonum morale (moralischer Sinn). Hanc ut emotionem gratam habemus, quum videmus actionem moraliter bonam; ut emotionem autem ingratam, quum cognoscimus actionem normae moralitatis contrariam esse. Quoties de nostris ipsorum actionibus agitur, cum hac emotione vel affectione cohaeret „testimonium bonae conscientiae“, quod vocatur, vel etiam „remorsus conscientiae“. Finis, propter quem haec affectio homini unicuique data est, in eo cernitur, ut homo efficacius incitetur ad vitanda vitia et ad colendam virtutem.

Affectio erga pulchrum (aesthetischer Sinn), quae est grata aut ingrata, prout comitatur perceptionem rei pulchrae aut rei, quae regulis pulchritudinis contraria est. Sicut ex omni emotione

psychica, ita etiam ex hac affectione oriuntur motus attractivi: gaudii, amoris, desiderii, atque etiam motus repulsivi: tristitiae, odii, fugae sive aversionis. Quum pulchrum (id quod vidimus in Logica n. 1415) cohaereat cum bono, vero, uno, consequens est, ut homo studio pulchritudinis ducatur ad id, quod verum, unum, bonum est, et ita tandem ascendat ad Deum, qui omnis bonitatis, veritatis, pulchritudinis unum est principium. In quo huius affectionis finis cernitur.

Non desunt, qui putent sensum aestheticum peculiari facultati tribuendum esse; qua de re speciatim dicendum est.

Affectio religiosa sive affectio erga Deum (religiöses Gefühl) est affectio erga dependentiam ab Ente supremo, quatenus id est sanctum et iustum, omnipotens et benevolum, dominus et rector providens omnibus.

Ad affectionem religiosam spectat etiam ille, quem nonnulli vocant, sensus infiniti, quem dicunt esse „emotionem, quae in mente oriatur, quum intellectui sese manifestet idea infiniti". „Nullus est homo, qui durationem sine initio et sine fine concipiat, quin aliquam emotionem notione istius infinitatis experiatur. Insuper, si forte eveniat, ut homo quidam rusticus aut silvestris caeli immensitatem per noctis silentium contempletur vel oceani latitudinem conspiciat, invitus cogitatione abripietur et infiniti repraesentatione quodammodo absorbetur."[1] Unde illud Augustini: „Si vis orare, vade ad mare."

1118. Vis affectiva (Gemüth) a multis ea in homine vis dicitur, in qua habentur emotiones psychicae (Empfindungen) et quae cum his coniunctae sunt saepe affectiones psychicae (Gefühle) et affectus, indigentiae psychicae (Gemüthsbedürfnisse) et stimuli (Triebe) et passiones (Leidenschaften) et dispositiones (Stimmungen) sive naturales sive acquisitae. Vi vocis strictiore vis affectiva est facultas, qua producuntur affectus[2]. Atque ita vis affectiva

[1] Comp. Philos. Sulpit. II (Paris. 1877), 392.

[2] „Unsern germanischen Ausdruck ‚Gemüth' hatte die alte Wissenschaft nicht . . . was wir mit dem einen Wort ‚Gemüth' bezeichnen, dafür setzte sie die beiden Elemente, welche dasselbe bilden: den Willen mit dem niedern Strebevermögen, insofern es durch die Vernunft bestimmt, der übersinnlichen Gutheit oder Schlechtigkeit gegenüber thätig werden kann" (Jungmann l. c. p. 152). Alii definiunt, ut vis affectiva in homine sit habitualis quaedam dispositio ad hunc vel illum moraliter agendi modum, quantum haec dispositio fundamentum organicum habet in corpore et interne perceptibilis fit. („Die Vorstellungen

est subiectum virtutum moralium atque etiam peccatorum. Docet Aquinas virtutes, quae ordinent affectum hominis in Deum vel in proximum, esse in voluntate sicut in subiecto [1], sed etiam in concupiscibili et irascibili, „in quantum participent rationem, per hoc, quod natae sint rationi oboedire; et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae. Sic enim est principium humani actus, in quantum participat rationem; et in his potentiis necesse est ponere virtutes“ [2]. Id ipsum de peccatis docet: „Peccatum est in voluntate sicut in subiecto.“ [3] Praeterea „peccatum potest inveniri in qualibet potentia, cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, in quantum sensualitas, id est appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri“ [4].

Reperiuntur, qui vim affectivam facultatem tertiam esse dicant, quae ab intellectu et voluntate re distincta sit; hac de re enucleatius dicendum est.

Quaeritur:

num in homine praeter facultatem apprehensivam et appetitivam sit facultas affectiva.

1119. **Introducitur quaestio.** Repetebant veteres affectiones omnes, ut sunt gaudium et tristitia, dolor et voluptas, amor et odium, timor et spes, ira et desiderium, a facultate appetitiva [5]. Hanc sententiam retinuit Cartesius [6]. Iam in schola Leibnizii

des Fühlens und Begehrens bilden in ihrer Gesamtheit das Gemüth, es sind die Grundlagen der Gesinnung und des Strebens eines Menschen.... Im Gemüthe sind die Bestimmungen der Praxis des Lebens angelegt, und vorzugsweise seine Natur bedingt das individuelle Interesse an den Dingen und das praktische Verhalten zu denselben; die Gemüthsinteressen bestimmen vorzugsweise die Denk- und Handlungsweise der Menschen, wobei die allermeisten ihr Denken ihrem Fühlen unterordnen“ [Perty, Anthropol. I, 291].)

[1] S. theol. 2, 1, q. 56, a. 6.

[2] Ibid. a. 4. „Appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo; et propter hoc est subiectum virtutis“ (ibid. a. 5 ad 1).

[3] Ibid. 2, 1, q. 74, a. 1. [4] Ibid. a. 3.

[5] Cfr. Siebeck, Gesch. d. Psychol. II, 85 sqq.

[6] Praecipue in libro: „Passiones animae“. Amstelodami 1658.

et Wolffii invenitur aliqua doctrinae traditae obscuratio. Leibnizius censet delectationem molestiamve, quae sint omnis affectionis principia, nihil aliud esse nisi obscuram quandam perceptionem perfectionis cuiusdam vel imperfectionis [1]. Similiter a Wolffio emotio sive sensus gratus vel ingratus dicitur esse „cognitio intuitiva perfectionis cuiusque sive verae sive apparentis“ [2].

Ioh. Nic. Tetens primus esse videtur, qui sensum grati vel ingrati sive facultatem affectivam esse tertiam, quae a facultate cognoscendi et appetendi esset re distincta, aperte posuit [3].

Huic sententiae novae Kant suam auctoritatem apposuit [4]. Ex quo factum est, ut haec nova doctrina, quam trichotomiam vocant, sibi approbationem plurimorum doctorum virorum nacta sit, id tamen non sine gravi sententiarum varietate. Inter Germanos eminent H. Richter [5], Neubig [6]. Inter Anglos praecipue Hamilton et Al. Bain eam sententiam secuti sunt.

A philosophis pantheismo faventibus sensus dicitur esse „absoluta et relativa identitas cognitionis et appetitus“ vel „indifferentia inter Cognoscere et Velle“. Sensu dicimur apprehendere

[1] Nouveaux Essais, ap. Erdmann.

[2] Psychol. empirica 509, 536. „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“ c. 3, § 442.

[3] „Wie viele psychischer Grundvermögen und welche dafür zu halten sind, darüber sind die Psychologen nicht einerlei Meinung. Die meisten nennen, wie der Katechismus, zwei, den Verstand und den Willen. Andern scheint noch ein drittes Princip, ein Vermögen, Empfindnisse zu haben, unter dem Namen ‚Empfindsamkeit‘ erfordert zu werden. . . . Ich zähle drei Grundvermögen der Seele: das Gefühl, den Verstand und die Thätigkeitskraft. . . . Wenn der Wille für das ganze Vermögen, thätig zu sein (Vorstellungen machen und Denken abgerechnet), genommen wird, so können für die drei Grundvermögen der Seele mehr gewöhnliche Benennungen gebraucht und Gefühl, Verstand und Wille genannt werden“ (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung I [Lips. 1877], 619 sqq.).

[4] „Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen“ (Kritik der Urtheilskraft [1720], Einleit. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). Contra Kant scripsit Krug, Grundl. einer neuern Theorie der Gefühle (Königsb. 1823) et posteriore tempore J. H. Fichte, Psychologie (Lips. 1864).

[5] Ueber das Seelenvermögen. Lips. 1824.

[6] Die Gefühlslehre. Baireuth 1824.

ens absolutum sive absolutam identitatem, identitatem omnium rerum atque idearum [1].

Alii psychologi in duas abeunt sententias. Nonnulli sensum dicunt esse aliquam passivitatem sive mentis receptivitatem, qua fiat, ut mens certas quasdam modificationes recipere possit. Alii vero censent sensum nihil aliud esse nisi cognitionem quandam subiectivam status subiectivi hominis.

1120. **Rationes dubitandi.** (1.) Tres videntur esse dispositiones diversae, quibus anima afficitur. Aut enim anima aliquid cognoscit, aut habet sensum grati vel ingrati, aut appetit aliquid. Et sensus sive affectus tum a cognitione tum ab appetitu omnino distinctus est: a cognitione, quia cognitio est obiectiva et est causa affectus sive sensus, qui cessante cognitione in anima perseverare potest; ab appetitione, quia appetitus fertur in obiectum aut aversatur obiectum; sensus autem sine ulla tendentia vel aversione esse solent [2].

(2.) Antiquitus iam ab universo genere humano tria genera potentiarum in homine distincta sunt [3]. Ergo haec distinctio tripartita est retinenda.

(3.) Sensus est passivum quid; sensu afficimur, movemur, disponimur; dum cognitio et appetitus sunt actus, qui ab ipsa anima eliciuntur, affectiones sunt dispositiones passivae, quae in nobis fiunt sine nobis; ergo sensus a cognitione et appetitione diversus est [4].

[1] Dicit Hegel: „Das Gefühl ist das dumpfe Wissen des Geistes in sich, worin er sich stoffartig ist, und das den ganzen Stoff seines Wesens in sich hat."

[2] „Es bezeugt uns das unmittelbare innere Bewusstsein, dass alle unsere Seelenzustände, ihrer Mannigfaltigkeit ungeachtet, auf drei Hauptklassen zurückkommen: sie sind entweder 1. blosse Vorstellungen und Erkenntnisse eines gegebenen äussern oder innern Objectes; oder 2. gewisse durch die vorgestellten Objecte bewirkte, der Seele zusagende oder nicht zusagende Stimmungen (Gefühle); oder 3. Hinstrebungen des Subjectes auf ein Object, entweder um es zu verwirklichen oder um es zu vernichten" (Esser, Psychologie [Monast. 1854] § 4).

„Im Fühlen wird die Seele ihren eigenen Zustand inne, insofern er dem Ich entspricht, dessen Vervollkommnung und Zwecke fördert, oder diesem allem widerstreitet. Das Gefühl bewegt sich darum im Kreise des Angenehmen und Unangenehmen" (J. Beck, Philos. Propädeutik I [Stuttgart 1869] § 21 et 22).

„Die angenehme oder unangenehme Affection durch irgend eine oder mehrere, das Begehren nach oder Verabscheuen einer gewissen oder mehrerer Vorstellungen fassen wir zusammen, das erste unter dem gemeinsamen Namen des Fühlens, das letztere unter dem des Strebens" (Rob. Zimmermann, Empir. Psychologie § 52—54).

[3] Ita nonnulli, quos citat Jungmann l. c. p. 177.

[4] „Einiges scheint nur in uns zu geschehen, ohne dass wir uns dabei in einem merklichen activen oder passiven Kraftaufwande begriffen finden; das ist das Vorstellen. Anderes scheint dagegen mit uns vorzugehen, so dass wir

Dicunt sensum actum voluntatis esse non posse. Ut enim recte dicit Scotus, omnis actio voluntatis est in eius potestate, sed sensus minime. Deinde omnis actus voluntatis est appetitio quaedam; sed sensus non est appetitio[1].

(4.) Recte videntur iudicare, qui dicunt sensum esse actum, quo homo conscius fiat status sui interni grati vel ingrati[2]. Sed eiusmodi actus neque a facultate cognoscitiva neque a facultate appetitiva effici potest.

(5.) Homines habent sensum religiosum, moralem, aestheticum, sensum, quo propendent in id, quod verum, quod iustum est. Sed haec et similia neque ad cognitionem spectant neque ad appetitionem.

1121. Dico: Facultas affectiva non est tertia, quae a facultate cognoscitiva et appetitiva distincta sit.

Prob. ex sufficientia aliarum facultatum ad affectiones omnes explicandas. Nullae sunt affectiones, quae non ex facultate appetitiva et intellectiva omnino explicari possint; ergo praeter has non requiritur facultas tertia, quae affectiva sit. Facultate appetitus sensitivi et intellectivi atque ipsius intellectus ea omnia suppeditantur, quae ad constituendam affectionem requiruntur. Atque hae facultates per cohaerentiam (n. 682) coniunctae sunt.

Ita fit, ut appetitus sensitivus in homine multo plura bona respiciat quam in beluis. Nam homo circa bona sensitiva libere reflectere potest velut circa voluptates, commoditates, divitias; quinimmo etiam in bona spiritualia quodammodo ascendit „propter

darunter leiden; dies ist das Fühlen. Noch anderes scheint aus uns hervorzugehen als unser eigenes geistiges Thun; dies mag im allgemeinen Streben genannt werden." (Ita Drobisch, Empir. Psychologie [Lips. 1842] § 2, p. 36.) „Die Eintheilung unserer Seelenvermögen muss nach der Verschiedenheit unserer Seelenzustände gegeben werden, die im allgemeinen nicht allein thätiger, sondern auch leidender Art sind; die Erkenntnisse und Begierden müssen zu den thätigen, die Gefühle hingegen zu den leidenden Seelenzuständen gerechnet werden." (Ita Esser, Psychologie [Monast. 1854] § 83.)

[1] „Das Gefühl ist das der Seele Zusagende oder nicht Zusagende, die sie emporhebende oder niederdrückende Stimmung, weder ein Begehren noch ein Verabscheuen, sondern eine Affection, eine Disposition der Seele selbst in sich allein und für sich allein, abgesehen von der Erkenntniss und von der Begierde" (Esser, Psychologie § 83).

[2] „Die Gefühle sind die unmittelbaren Wahrnehmungen unserer angenehmen oder unangenehmen Zustände" (cfr. Jungmann l. c. p. 195). „Nicht das Innewerden als solches, sondern eben das Erregtsein, das angenehm oder unangenehm Gestimmtsein, welches in dem Innewerden zum Bewusstsein kommt, so oft wir uns eines Gefühles bewusst werden, macht das Eigenthümliche des Fühlens aus" (Hagemann, Psychologie p. 135).

intensionem appetitus superioris, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum“ [1].

Huius cohaerentiae Aquinas non semel mentionem fecit. Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut *ovis* aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis (n. 606). . . . Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem. Et ideo patet, quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem et hic appetitus est ei oboediens [2]. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis: ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur oboedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in se ipso; applicando enim aliquas considerationes mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus quantum ad exsecutionem, quae fit per vim motivam . . ., homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed exspectatur imperium voluntatis [3].

„Quum voluntas se ipsam moveat ex hoc, quod est domina sui actus, oportet, quod vires aliae, quae se ipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquaeque aliarum virium plus de motu eius participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsae appetitivae inferiores voluntati oboediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae. . . .

„Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis: quum enim eadem res sub diversis conditionibus con-

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 30, a. 1 ad 1.

[2] Hac de re Suarez: „Licet intellectus nostri cognitio a sensu incipiat, quia tamen illa suprema potentia est inter cognoscentes, altius penetrat res cognitas quam inferiores reliquae, ob idque directiva earum est. Unde fit, ut illustrare possit cogitativam ac persuadere quodammodo, demonstrando in obiectis maiorem rationem boni vel mali, quam eo usque assequeretur. Haec ergo intellectus persuasio efficit, ut cogitativa ipsa aliter apprehendat obiectum, aliterque iudicet de illo. Quia vero ab obiecto apprehenso movetur appetitus, ideo ratio, cogitativam persuadens, mediante illa, dirigere dicitur appetitum“ (De an. l. 5, c. 6, n. 2).

[3] S. Thomas, S. theol. 1, q. 81, a. 3.

siderari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio apponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. . . . Secundo ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiore, redundat in aliam. Unde quum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis; unde dicitur in libro 3 de anima, quod ‚appetitus movet appetitum' superior scilicet inferiorem, ‚sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus'[1]. Tertio ex parte motivae exsequentis; sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ab imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius, quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscunque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant." [2]

Passiones animae iam diximus in duplici ordine se habere posse ad voluntatem: vel ut praecedentes vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quandam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones; vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat[3].

„Secundum naturae ordinem propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno Esse compositi, vires superiores et inferiores et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat." [4]

Itaque appetitus sensitivus a rebus spiritualibus moveri non potest, ut hae spirituales sunt: moveri tamen potest ex cognitione et amore rerum spiritualium in intellectu et voluntate existentibus. Ex consideratione rerum spiritualium oritur sensibilis delectatio in appetitu usque ad lacrimas, quod indicio est ipsummet appetitum ferri per amorem in res illas. Dum intellectus spiritualia considerat, formantur in sensu interno nonnulla phantasmata, quibus eadem obiecta sub ratione aliqua sensibili con-

[1] De an. l. 3, c. 11, 434a, 12.
[2] S. Thomas, Quaest. disp. q. 25 de verit. a. 4.
[3] Ibid. q. 26, a. 7.
[4] Ibid. a. 10.

gruenti repraesentantur; atque hoc modo ipse appetitus sensitivus ex cognitione spiritualium moveri potest[1].

1122. **Respondenda.** *(Ad 1.)* Duae sunt dispositiones, non tres. Iam alibi diximus sensum grati vel ingrati facile ab appetitu peti posse (n. 418, ad 7).

(Ad 2.) Iam a Platone trichotomiam quandam in homine positam esse scimus, eam tamen prorsus aliam esse novimus, quam ea, de qua nunc agitur (n. 276)[2]. De cetero alucinantur, qui de consensu generis humani nobis contrario dicunt.

(Ad 3.) Suarez aliquos theologos commemorat, qui negaverint sensus istos esse activum quid. Quibus haec fere respondet: Sensus grati vel ingrati est actus a voluntate effective productus[3]. Ratio est, quia actus vitae procedit a principio intrinseco; sensus autem est actus vitalis. Sunt vero aliquae actiones voluntatis, quae sunt necessariae; hoc modo sensus gaudii est actio necessaria ex suppositione amoris et boni consecuti[4]. Clarius alio loco, in quo eosdem theologos[5] commemorat, de quibus iudicat: „Est falsa sententia, quia in appetitu vitae nullus est proprie affectus, qui in sola receptione consistat, alias non esset actus vitae; at hae passiones, de quibus loquimur, sunt vitales quidam affectus et ita actus vitae; ergo effici debent ab ipso appetitu, et non tantum recipi.“[6]

Deinde vox appetitionis vi vocis artiore atque etiam latiore accipi potest, prout refertur ad obiectum absens et non habitum, aut ad obiectum sive absens sive praesens. Appetitus licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum actum habet, ut appetat, quae non habet, sed etiam ut amet, quod habet, et delectetur in illo[7]. Idem appetitus, qui bonum nondum habitum desiderat et malum imminens fugit, simul de bono habito delectatur, et de malo praesenti tristatur.

(Ad 4.) Alio loco (n. 1114) diximus multos esse psychologos, qui voce „sensus“ alii aliud quidpiam significari velint; quibuscum disputare longum est et supervacaneum.

(Ad 5.) Omnes illi „sensus humani“, de quibus nonnulli psychologi praeclare disputant, partim ad cognitionem, partim ad appetitum spectant; id quod ex dictis hactenus satis intelligitur.

[1] Ita fere Suarez, De an. l. 5, c. 6, n. 7. Recte Jungmann: „Die in der Vernunft sich vollziehende lebendige Erkenntniss einer übersinnlichen Gutheit oder Schlechtheit ist der eigentliche psychologische Grund der Gemüthsbewegung. Die Erkenntniss regt einerseits unmittelbar das höhere Streben zur Thätigkeit auf und veranlasst andererseits zugleich, durch Vermittlung des höhern Strebens, als der perceptiven Sinnlichkeit, die übereinstimmenden Bewegungen in der niedern Strebekraft“ (Das Gemüth [ed. 2] p. 99).

[2] Cfr. Jungmann l. c. p. 177.

[3] Cfr. S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 22, a. 3 ad 3.

[4] Suarez, De volunt. et involunt. disp. 7, sect. 1, n. 8—10.

[5] Scotum in 1 dist. 1, q. 3 et 4 et 4 dist. 49, q. 7.

[6] Suarez, De pass. sect. 1, n. 2.

[7] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 19, a. 1 ad 1; q. 59, a. 1 ad 2.

1123. **Corollaria.** *Coroll. 1.* Ergo affectus[1] recte definitus est, ut sit activitas coniuncta voluntatis et appetitus sensitivi effecta cognitione actuali alicuius boni vel mali, quod solo intellectu percipi potest[2]. Virtus igitur affectiva nihil aliud est nisi appetitus uterque, qui est in homine, quatenus pro obiecto habet bonitatem vel malitiam supersensibilem.

Coroll. 2. Affectiones partim liberae sunt, partim naturales sive necessariae. „Appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis.... Unde experimur irascibilem et concupiscibilem rationi repugnare per hoc, quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio praecipit.“[3] In philosophia stoica in hoc inter affectiones liberas et naturales discrimine magnum momentum ponebatur[4].

SECTIO SEXTA.

De facultate aesthetica.

1124. **Facultas aesthetica** hoc loco intelligitur facultas percipiendae pulchritudinis. De conceptu pulchritudinis alio loco (Log. n. 1414) satis diximus. Pulchritudinis ratio reperitur in obiecti aptitudine ad ciendam in homine obiectum cognoscente complacentiam[5]. Haec aptitudo integritate sive perfectione, debita proportione sive consonantia, claritate sive splendore debito constituitur. Quod si aliquod obiectum his tribus notis affectum est, necesse est nasci in mente cognoscente naturalem complacentiam. Hanc natura duce sequetur iudicium de obiecto ut pulchro, quod iudicium iterum cum elicita approbatione et complacentia coniunctum est.

Itaque non sensu, sed sola mente pulchritudo et delectatio inde orta percipi potest. Et pulchrum non solum ad intellectum refertur, sed etiam ad voluntatem. „Quum enim bonum sit, quod

[1] Gemüthsbewegung, le sentiment.

[2] „Eine Gemüthsbewegung ist eine harmonische Thätigkeit beider Strebevermögen gegenüber der übersinnlichen Gutheit oder Schlechtigkeit eines Dinges“ (Jungmann, Das Gemüth p. 92).

[3] S. Thomas, S. theol. 1, q. 83, a. 3 ad 2. Cfr. 2, 1, q. 9, a. 2 ad 3.

[4] Cfr. Aul. Gellius, Noctes Atticae 19, c. 1. Jungmann, Das Gemüth p. 102.

[5] „Die Schönheit der Dinge ist deren thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie durch diese demselben Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen“ (Jungmann, Aesthetik I [Freib. i. Br. 1886], p. 148).

omnes appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri spectat, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. . . .“ [1] Ad voluntatem refertur non ut amabile amore concupiscentiae, sed amore benevolentiae sive approbationis. Res enim pulchra non spectatur, ut est conveniens spectanti, sed ut est quodammodo conveniens sibi ipsi, quae convenientia cognita creat complacentiam.

Errant, qui inter pulchritudinem sensibilem et idealem ita distinguunt, ac si res sensibilis, quae careat elemento, quod placeat intellectui, pulchra esse possit.

Pulchritudo est obiectivum quiddam. Nam complacentia supponit cognitionem, et cognitio supponit obiectum. Et est quidem aliquid absolutum, cum respectu tamen ad facultates intellectivas.

Pulchritudo duplex distingui potest: una physica, quae hominem respicit, et pulchritudo metaphysica, quae refertur ad cognitionem pure spiritualem et versari etiam potest in rebus pure spiritualibus. Quum enim homini sit proprium, ut per cognitionem suam speculetur intelligibilia in sensibilibus, id quod pulchrum sit homini, speciali ratione rebus sensibilibus immersum esse debet. Non propter ipsam rationem pulchritudinis, sed propter specialem indolem cognitionis humanae requiritur, ut in re, quae nobis pulchra sit, insit multiplicitas, varietas, splendor sensibilis. Ad pulchritudinem sensibilem revocatur pulchritudo, quae nominari potest phantastica, velut quae in poëmate vel oratione inesse dicitur; nam his etiam rebus cientur in animo legentis vel audientis repraesentationes sensibiles, quae cognitae quandam iucunditatem habent.

1125. Non est facultas specialis. His dictis iam satis intelligitur, quam inepte dicant illi, qui in homine specialem facultatem ponant, qua percipiatur, quod pulchrum sit; quem illi vocant sensum aestheticum.

Concedendum est omnem rem pulchram excitare in nobis affectionem approbationis et admirationis, similia. Verum haec omnia a facultatibus humanis, quas novimus, repeti possunt: ab intellectu, voluntate, facultate sensitiva.

1. Sensus in apprehensione pulchri intervenire solent. „Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Quum enim bonum

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 27, a. 1 ad 3.

sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. . . . Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet." [1]

2. Ipsa res pulchra, ut est pulchra, propter qualitates supersensibiles, apprehenditur ab intellectu.

3. Imaginatio aesthetica est imaginatio productiva, quatenus est apta ad procreandas eas formas sensibiles, quae percipiendae pulchritudini inserviunt. Ingenium aestheticum est intellectus, quatenus aliqua cum facilitate ideas procreat, quae exhibent pulchritudinem ea perfectione, quae in rerum natura non reperitur.

4. Sensus aestheticus est iudicandi facilitas de iis omnibus, quae ad percipiendam vel exprimendam pulchritudinem spectant.

5. Amor pulchri et delectatio aesthetica ad voluntatem spectat cum aliqua in appetitum sensitivum redundantia. Quum res pulchra nobis apparet, eam amabilem iudicamus, et ideo eam amamus propter ipsius indolem, atque eo, quod eam amamus, delectationem experimur.

Disputatio secunda.

De reliquis ad indolem compositi humani spectantibus.

1126. Ordo doctrinae. Reliquum est, ut de iis rebus ad compositum humanum spectantibus dicamus, quae non speciali ratione ad appetitum referuntur. Inter quas res multae sunt, de quibus satis iam dicta sunt decurrentibus disputationibus nostris; de aliis, ut dicatur, restat. Postquam de potentiis dictum est, primum est, ut de habitibus disseramus. Deinde de paedagogiae quibusdam principiis psychologicis dicendum erit. Tertio de arte physiognomica breviter disputabimus. Quarto de psychica sexuum diversitate pauca indicabimus. Quinto de origine linguae videndum est.

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 27, a. 1 ad 3.

SECTIO PRIMA.

De habitibus.

1127. Natura habituum. Principia interna actuum humanorum sunt potentiae et habitus. De potentiis satis dicta sunt hactenus. Etiam de habitibus pauca tetigimus in antecedente psychologiae parte (n. 430). Quoniam habitus vi vocis propria acceptus potissimum ad intellectum et voluntatem humanam spectat (n. 431), hic locus est, ut de habitibus paullo extensius dicatur.

Vox „habitus" varia notione adhibetur (Log. n. 1515). Hoc loco intelligitur quaedam qualitas potentiae adveniens, atque hanc ad perfecte operandum adiuvans. Effici solet haec qualitas crebra actuum repetitione; et positive facilitat potentiam ad producendos eos actus, quibus comparata est.

Esse huiusmodi qualitates, constat per experientiam. Certum est enim nos frequenti actuum repetitione acquirere facilitatem, qua postea actus similes melius, promptius, securius, iucundius exercere possumus. In quo genere sunt scientiae, virtutes, artes.

Habitus sunt quidam termini actionibus vitalibus producti. Scimus enim quasdam potentias vitales producere aliquos terminos reales; intellectum producere speciem intelligibilem et verbum; voluntatem amando producere inclinationem quandam, quam pondus vocant. Iam vero inter terminos productos aliqui post actiones vitales non perseverant; alii ita perseverant, ut potentiam ad similiter operandum facilitent atque inclinent. Et huius generis termini vocantur habitus. „Omnis potentia, quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum." De vi appetitiva dicens Aquinas: „Oportet, inquit, in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid, quo inclinetur in suum obiectum, quum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam. Ad ea ergo, ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa, ideo necesse est, quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus." [1]

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 50, a. 5 ad 1.

Atque termini illi producti, quos habitus dicimus, spectari possunt dupliciter: primo secundum entitatem suam, quatenus sunt species vel imagines, quibus obiecta repraesentantur: secundo secundum vim suam motivam, quatenus habent virtutem movendi et determinandi intellectum ad eliciendas alias species expressas sibi similes cum assensione.

1128. **Subiectum habituum.** Ut locus in aliqua facultate sit habitibus, tres requiruntur conditiones. Prima est distinctio realis habitus a facultate et actu, quia habitus facultati congenitae addit specialem dispositionem ad actum. Secunda est indeterminatio ad varios agendi modos; ubi enim non est indifferentia, ibi non est opus dispositione et determinatione. Tertia, ut facultas agendo acquirat positivam et determinatam facilitatem ad certum agendi genus.

His dictis apparet in illis suppositis esse posse habitus, in quorum potentiis cognoscitivis post actus manere possunt certae dispositiones facultatem ad assensiones certas determinantes; in quorum vero potentiis appetitivis post actus manere possunt certa quaedam pondera et inclinationes ad determinatos agendi modos.

Praeter intellectum etiam phantasia aliquos habitus habere posse videtur. Nam post actus remanere videntur termini, quibus res prius cognitae repraesentantur et phantasia ad actus similes exercendos determinatur et impellitur.

Et praeter voluntatem etiam appetitus sensitivus habitus quosdam habere posse videtur. Cessante enim omni actu potentiarum appetitivarum manet inclinatio habitualis in illis, eas ad illa obiecta impellens, ad quae saepius actibus suis propenderunt.

Id ipsum dicendum videtur de vi motrice spontanea, in qua post motionum exercitium manere possunt certae et positivae determinationes, quibus vis motrix inclinatur ad easdem motiones cum facilitate repetendas per modum naturae.

In reliquis vero facultatibus, velut in sensibus externis, in motibus naturalibus, in vegetatione non videntur esse habitus. Nam cessantibus in his actionibus non remanent termini. Hae facultates ex se satis determinatae sunt. Quod si activitate sua aliquam acquirunt facilitatem, haec tota ex remotione impedimentorum repeti potest.

1129. **Ortus habituum.** Efficiuntur habitus facultatibus agentibus. Et prima iam actione producitur habitus non quidem per-

fectus, qui nomine habitus sit dignus, sed imperfectus et inchoatus, qui potius levis dispositio quam habitus vocari debet. „Agens, in quantum est agens, non recipit aliquid, sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus. . . . Nam omne, quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus, sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.“ [1]

Attamen interdum fieri potest, ut una actione producatur habitus perfectus. Qua de re Aquinas: „Habitus per actum generatur, in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem, quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet, quod activum totaliter vincat passivum. . . . Manifestum est autem, quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa. Iudicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturae; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.

„In apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis, aliud autem . . . ratio particularis i. e. vis cogitativa cum memoria et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam sui activi; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni. Quod quidem non facit propositio probabilis; unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiae possibile est causari ex uno actu rationis quantum ad intellectum possibilem. Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas necessarium est, eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. . . . Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis.“ [2]

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 51, a. 2. [2] Ibid. a. 3.

1130. Augmentatio habituum et diminutio. Distinguere oportet augmentum intensivum et extensivum. Habitus extendi dicitur, quum ad nova obiecta transit; dicitur autem intendi, quum circa idem obiectum magis perficitur. Augmentum extensivum fit per novas species aliorum obiectorum, si agitur de habitibus cognoscitivis; fit per pondera ad nova obiecta, si agitur de habitibus appetitivis. Augmentum intensivum non fit additione et compositione multorum habituum, sed eo, quod propter actus intensiores habitus exsistentes perfectiores et fortiores fiunt: „Augmentum habituum non fit per additionem formae ad formam, sed fit per hoc, quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. . . . Augetur scientia in aliquo secundum participationem subiecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in iisdem conclusionibus considerandis.“ [1] „Successio in generatione habitus non contingit ex hoc, quod pars eius generetur post partem, sed ex eo, quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo, quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paullatim perficitur, sicut etiam est de aliis qualitatibus.“ [2]

Si quaerat quis, num quolibet actu augeatur habitus, respondendum est: „Si intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum vel disponit ad augmentum ipsius. . . . Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.“ [3]

Diminutionem habituum quod attinet, observandum est, habitus, sicut ex eadem causa augeantur, ex qua generentur, ita ex eadem causa diminui, ex qua corrumpantur. Nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e contrario generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Generatim accidens tribus modis perire potest: corruptione subiecti (quae res in causa, de qua agitur, omitti potest), defectu causae conservantis, per contrarium.

Pereunt habitus per cessationem actuum. Id quod per experientiam satis constat [4]. Etsi habitus non sunt ex genere earum qualitatum, quae pendent a iugi influxu suae causae productivae.

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 52, a. 2. [2] Ibid. q. 54, a. 4 ad 1.
[3] Ibid. a. 3. [4] Ibid.

sunt tamen in genere earum, quae cessante influxu activo suae causae paullatim pereunt.

Deinde habitus corrumpuntur et diminuuntur ex contrario agente. Etsi enim habitus non habent contrarium, quod formaliter contrarium sit, i. e. sit ipsum incompossibile in eodem subiecto, habent tamen contrarium effective, i. e. quod possit quidem ipsum esse simul in eodem subiecto, inclinet tamen ad actus incompossibiles. „Quorumcunque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet in virtute et in scientia. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Quum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est, quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum, quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Quum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel totaliter corrumpitur intellectualis habitus.“ [1]

1131. Distinctionem habituum (n. 432) quod spectat, ea ab aliis alia ratione proponitur. Aliqui distinguunt cognoscitivos, qui consistant in notitiis habitualibus, et appetitivos, qui consistant in inclinationibus habitualibus. Habitus cognoscitivos dicunt esse aut intellectivos aut sensitivos sive imaginativos; habitus appetitivos alios esse ex se morales sive voluntatis, alios sensitivos sive partis inferioris.

Alii ita dividunt: Habitus aut spiritualis est aut corporeus. Spiritualis est aut intellectualis aut moralis. Intellectualis est aut bonus aut malus aut indifferens. Bonus sive virtus mentis est intelligentia, sapientia, scientia, ars, prudentia (Log. n. 129 et

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 53, a. 3.

n. 532). Malus sive vitium mentis est error. Indifferens sive facultas mentis est opinio, suspicio, fides humana. Habitus moralis sive voluntatis est vitium aut virtus. De his in philosophia ethica dicitur uberius. Habitus corporeus sive organicus est sensus interni aut appetitus sensitivi.

1132. **Influxus habituum in voluntatem** is est, ut habitus actibus suis per se augeat rationem voluntarii, quatenus auget cognitionem finis et propensionem in finem. Liberum indirectum non mutat, quatenus actus, qui ex habitu fit, est libere contractus, i. e. libera repetitione actuum ex libera voluntate procedentium cum cognitione saltem confusa propensionis inde secuturae. His enim positis actus inde procedentes censendi sunt liberi „in causa" sive „indirecte". Sed liberum directum minuitur, quatenus per ipsum propensionis augmentum, quod propter habitum facultati accedit, minuitur indifferentia iudicii et, quod consequens est, etiam voluntatis quoad actualem huius determinationem, unde liberum directum pendet[1].

Sed liberum directum per se non minuitur, quatenus spontaneitas ab habitu non necessario pendet. Itaque minuitur quoad indifferentiam, non minuitur quoad spontaneitatem.

Atque his de habitibus explicatis ad quaestiones tres redeundum est. Quaeritur 1°, quae sit habituum necessitas; 2° sitne habitus qualitas, quae a speciebus impressis distinguatur; 3° sitne habitus recte positus in praedicamentis.

Quaeritur primo:

quae sit habituum necessitas.

1133. **Rationes dubitandi.** (1.) Videntur habitus non esse necessarii. Nam habitus sunt, quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid. Sed res omnis satis disponitur propter suam formam.

(2.) Habitus significat ordinem ad actum. Sed ad actum sufficit potentia.

(3.) Habitus necessarii sunt vel ad determinandam potentiam vel ad agendum promptius et expeditius. Non prius, quia sequeretur habitum voluntatis minuere libertatem. Neque alterum, quia omnis potentia, quae ex se ad agendum satis est et sine mora agere solet, non potest agere facilius ex cuiuscunque causae consortio.

[1] Th. Meyer, Inst. iur. nat. p. 100.

Dico: Habitibus indigemus propter tria: Primo, ut sit firmitas in operatione; ea enim, quae ex sola potentia dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, quum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione. Tertio, ut operatio compleatur delectabiliter; quod fit per habitum, qui quum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et, quod consequens est, delectabilem [1].

Respondenda. *(Ad 1.)* Forma, quae ex natura ad unam tantum operationem determinata est, habitu non indiget. Si autem forma diversis rationibus operari potest, ea habitibus ad operationes suas disponi debet.

(Ad 2.) Potentia haud raro se habet ad multa et diversa, et tum habitibus determinari debet. Habitus est dispositio, qua disponitur dispositum, et antequam agat (ut per ipsam possit delectabiliter et prompte agere), et dum agit (ut per ipsam prompte et delectabiliter agat) [2].

(Ad 3.) Libertas voluntatis habitu non laeditur. Omnis enim forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis; proprietas autem rationalis potentiae est, ut in opposita possit, et sit domina sui actus, unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum, sed potest agere vel non agere [3]. Voluntas est domina sui actus; et licet se habeat, ut possit agere vel non agere, non tamen ex se habet, ut delectabiliter, prompte, facile, bene vel male agere possit, sed habet hoc ab habitu sibi superveniente et immanente [4]. Accedit, quod voluntas propter consortium appetitus sensitivi in suis operationibus difficultatem patitur, ratione cuius habitu indiget, ut sine mora operetur. Et similiter dicendum est de intellectu, qui ex consortio phantasiae saepe in suis considerationibus fallitur [5].

Quaeritur secundo:

sitne habitus qualitas, quae a speciebus impressis distinguatur.

1134. Rationes dubitandi. (1.) Supervacanea videtur esse qualitas, quae a specie impressa diversa sit. Nam ipsa specie impressa obiectum satis repraesentatur ut verum et intelligibile, hinc intellectus ad assensum inclinatur.

(2.) Posita specie in intellectu neque in voluntate habitus requiri videntur. Nam specie satis repraesentatur alicuius obiecti amabilitas; hac autem repraesentata efficaciter inclinatur voluntas ad illud obiectum prosequendum.

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. de virt. in comm. q. 1, a. 1; q. 20 de verit. a. 2; S. theol. 2, 1, q. 49, a. 4; 3 dist. 23, q. 1, a. 1.

[2] Id. Quaest. disp. q. de virt. in comm. a. 1 ad 9 et 13.

[3] Ibid. q. 1, a. 1 ad 12. [4] Ibid. q. 20 de verit. a. 2.

[5] Id. 3 dist. 23, q. 1, a. 1 ad 3.

Dico: Probabilius est requiri habitus tum in intellectu tum in voluntate, qui a speciebus impressis re distincti sint. Nam species impressa est tantum ex parte obiecti, non autem ex parte potentiae. Sed potentia ad actus suos iuvari debet non solum ex parte obiecti, sed etiam ex suis ipsius partibus. Illud enim, quod inclinat potentiam ad actum, esse debet ex parte potentiae, quae ex se indifferens est et incompleta. Deinde potentia facilitatem experitur, quae a specie impressa provenire non potest. Nam intellectus experitur saepe in ferendis iudiciis difficultatem, quamvis species impressae sint praesto; quae difficultas post iudicium saepius repetitum evanescit. Ex quo concludi posse videtur, ortum esse novum habitum.

Respondenda. *(Ad 1.)* Duobus modis potentia compleri debet. Primo ex parte obiecti, quod fit specie; secundo ex parte potentiae, quod fit aliqua qualitate, quae vocatur habitus. Complere potentiam ex parte obiecti est potentiam satis unire cum obiecto. Compleri potentiam ex parte potentiae est accipere novam qualitatem, sine qua potentia ex se incompleta est.

(Ad 2.) Positis quibuscunque speciebus et habitibus in intellectu in voluntate habitus speciales requiruntur. Nam posita quacunque cognitione in intellectu manet tamen in voluntate difficultas, quae non vincitur nisi habitu voluntatis. Et quot videmus duci in vitae usu non cognitionibus, sed acquisitis voluntatis habitibus sive bonis sive pravis?

Quaeritur tertio:

sitne habitus recte positus in praedicamentis.

1135. Rationes dubitandi. (1.) Habitus ab Aristotele in prima specie qualitatis est positus et definitus est, ut sit dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud; vel ut alii dicunt: qualitas bene vel male disponens subiectum aut secundum se ipsum aut in ordine ad aliud. Atqui haec falsa esse videntur. Quoniam enim definitio haec convenit omni qualitati, habitus in determinata specie qualitatis poni non potest.

(2.) Definitio videtur falsa esse; nam habitus supervenit potentiae in ordine ad suam operationem; ergo male definitur: dispositio male vel bene disponens dispositum secundum se.

(3.) Neque est disponens dispositum in ordine ad aliud, i. e. ad actum; nam potentiae ex se convenit, ut sit principium actus.

(4.) Quod est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur eum potentia posteriorem esse; et sic habitus vel dispositio non erit prima species qualitatis.

(5.) Quidquid est de essentia definiti, poni debet in definitione; sed „esse difficulter mobile“ est de essentia habitus.

Dico: De habitibus Stagirita recte docuisse videtur. Quum enim habitus sit in genere qualitatis [1], qua determinatur potentia subiecti secundum Esse accidentale, propria ratio habitus et dispositionis intelligitur secundum determinationem subiecti ad naturam rei. Unde habitus dicitur dispositio, secundum quam disponitur dispositum secundum se. Sed quia natura (quae est finis generationis) ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui est vel operatio vel aliquid operatum, ad quod quis per operationem pervenit, ideo habitus non solum significat ordinem ad ipsam rei naturam, sed etiam ad operationem, quatenus est finis naturae vel ad finem perducens.

Et quia forma et natura est finis et causa, cuius gratia aliquid fit, ideo in habitibus et dispositionibus consideratur bonum et malum, et etiam facile et difficile mobile [2].

Respondenda. *(Ad 1.)* Dispositio significat ordinem quendam; unde non dicitur quispiam disponi qualitate nisi in ordine ad aliquid; et si additur „bene" vel „male", quod ad rationem habitus pertinet, ordo ad naturam necesse est, quae est finis. Unde secundum *figuram* vel secundum *calorem* non dicitur quispiam disponi bene vel male nisi secundum ordinem ad naturam rei. Ex quo fit, ut ipsae figurae et passibiles qualitates, quatenus considerantur ut convenientes aut non convenientes naturae rei, ad habitus vel dispositiones pertineant. Nam figura, ut convenit naturae rei, et color pertinent ad pulchritudinem, calor autem et frigus, ut conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo etiam caliditas et frigiditas ponuntur ab Aristotele in prima specie qualitatis [3].

(*Ad 2* responsum est satis.)

(Ad 3.) Habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus et secundum rationem subiecti, in quo est habitus. De ratione habitus est, ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, quatenus convenit aut non convenit. Quoniam autem natura ulterius ordinatur ad operationem vel ad aliquod operatum, habitus significat etiam ordinem ad operationem, quatenus haec est finis naturae vel perducens ad finem.

Sed sunt etiam habitus, qui ex parte subiecti, in quo sunt, primo et principaliter significant ordinem ad actum. Nam habitus primo et per se significat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur habitum principaliter significare ordinem ad actum. Manifestum est autem naturam et rationem potentiae esse, ut sit principium actus. Quapropter habitus omnis, qui est alicuius potentiae

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 49, a. 1.

[2] Ibid. a. 2 et 4. De discrimine habitus a qualitatibus reliquis cfr. ibid. 2, 1, q. 50, a. 3; Quaest. disp. q. de virt. in comm. a. 1 ad 9; 1 dist. 4, q. 1, a. 1.

[3] Id. S. theol. 2, 1, q. 50, a. 2 ad 1.

ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum. Habitus dicitur actus primus et operatio actus secundus. Habitus est actus quidam, quatenus est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia propter respectum ad operationem.

Neque est de ratione habitus, ut respiciat potentiam, sed ut respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia [1].

(Ad 4.) „Habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam. Potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, quum natura sit operationis principium. Sed habitus, cuius subiectum est potentia, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem; unde est posterior potentia.“ [2]

(Ad 5.) Dispositio dupliciter potest accipi: uno modo, ut est genus ad habitum, atque ita in definitione habitus ponitur; alio modo, ut est contra habitum divisa. Id autem fieri potest dupliciter: uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut videlicet dispositio dicatur retinere nomen commune, quando imperfecte inest, ita ut facile amittatur; et sic dispositio fit habitus, sicut *puer* fit vir. Alio modo distingui possunt sicut diversae species unius generis subalterni, ita ut illae qualitates dicantur dispositiones, quibus secundum propriam rationem convenit, ut facile amittantur, quia habent causas facile transmutabiles, velut *aegritudo* et *sanitas;* habitus autem illae qualitates dicantur, quae secundum rationem suam habent, ut non facile transmutentur, quia habent causas immobiles, velut *scientiae* et *virtutes*. Et hoc modo dispositio non fit habitus, sed est species essentialiter distincta. Quae propterea definiri potest, ut sit qualitas bene vel male afficiens subiectum, quae ex natura sua facile a subiecto removeri potest; habitus vero, ut sit qualitas, quae bene vel male afficiens subiectum, ex natura sua difficulter removeri potest [3].

A Suaresio [4] habitus operativus definitus est, ut sit qualitas difficulter mobilis, potentiae superaddita et ad eandem adiuvandam per se primo ordinata.

SECTIO SECUNDA.

De educatione.

1136. Educatio quid sit. Educatio est cultura perdurans adhibita in hominem nondum adultum, ratione et ordine eo fine exercita, ut adultus fini vitae humanae modo sibi convenienti satisfaciat. Paedagogica igitur est scientia et ars manuducendi discipulum ad eum gradum perfectionis, qui eius fini convenit [5].

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 49, a. 3.

[2] Ibid. 2, 1, q. 50, a. 2 ad 3.

[3] Ibid. 2, 1, q. 49, a. 2 ad 3; q. 51, a. 3; Quaest. disp. q. de virt. in comm. a. 1 ad 10; q. 3 de malo a. 2.

[4] Disp. metaph. disp. 44, sect. 1.

[5] Multa de educatione praeclare praecepta reperies in opusculo: „De educatione principum“, quod est inter opuscula S. Thomae ascripta 37, lib. 5.

Homo ex naturali necessitate educari potest et debet. Nam nascitur in statu omnimodae indigentiae et cum stimulis appetitibusque non ordinatis, neque ex se per naturalem instinctum ad perfectionem debitam efficaciter perducitur, sicut id in beluis contingit. Itaque a natura homo, ut ab aliis educetur, dispositus est.

Sicut multis rebus propria est maior minorve flexibilitas, ita homini flexibilitas quaedam specialis propria est, quae docilitas vocatur [1]. Docilitas haec evolutionem hominis naturalem sequitur. Dicit Aristoteles: „Sequenda naturae divisio est; vult enim omnis ars omnisque doctrina id, quod naturae deest, supplere.“ [2]

Motibus et perceptionibus, quibus infans cum rebus externis coniungitur, certo modo formantur facultates vitae sensitivae. Propter varias externas impressiones oritur perficiturque attentio et observatio. Ex eventibus gratis et incommodis oriuntur et perficiuntur varia passionum initia. Oritur etiam aliqua cum aliis sentientibus sympathia et antipathia. Ex habitis actibus vestigia in sensibus internis nascuntur, conservantur, inter se disponuntur. Discit infans distinguere propinqua a remotioribus, distinguere partem a toto, ex partibus totum componere; incipit distinguere rationem praeteriti et futuri. Crescit nisus imitandi et tentandi varia. Paullatim augetur virtus memoriae atque phantasiae. Oritur quoque distinctio inter ea, quae apta rectaque sunt, et inter inepta perversaque. Incipit distinctio inter poenam et praemium. Evolvuntur varii nisus et in bonam partem et in malam [3]. Accedit quidam iudicandi modus. Nascitur studium inquirendi causas et fines, distinguendi inter communia et particularia, inter res et ea, quae rebus accidunt; quae accidunt, rebus attribuuntur. Tandem nascitur reflexio, qua fit, ut puer attribuat sibi, quae sibi accidunt.

Ad educationem spectat qualiscunque impulsus ex intentione et consilio in hominem iuniorem effectus, quo is per evolvendas vires suas tum corporales tum spirituales disponatur, ut sponte sua finem suum appetere possit. Educatio, ut recta sit, inprimis tria intendere debet: primo facilitatem recte iudicandi, secundo aestimationem obligationis moralis, tertio dominationem in passiones.

[1] Cfr. Strümpell, Psychologische Pädagogik (Lips. 1880) c. 13.

[2] De re publ. l. 7, c. 7, 1337 a, 2. Et educatio quidem referri debet ad *δυνάμεις*, *πάθη*, *ἕξεις*. Ethica Nicom. II, 4, 1104 b, 20.

[3] Cfr. S. August., Confessiones l. 1.

Tanquam media educationis adhibenda sunt assuetudo, exemplum, eruditio, custodia diligens, iussio et prohibitio, admonitio, minae, praemium et poena. Et iis quidem, quae auctoritatem spectant, maximae in educatione partes tribuendae sunt. Quae quidem auctoritas alio modo adhibenda est puerulo, alio modo adolescenti [1].

Usum auctoritatis quod attinet, adversatur nobis theoria, quam philanthropicam vel rationalisticam vocant. Secundum hanc theoriam puerum punire nunquam licet neque unquam iussio vel minae vel vituperia adhibenda sunt vel praemia laudesve. Sed rationes tantum proponendae sunt, reliqua vero omnia libero discipuli arbitrio relinquenda.

Atqui haec falsa sunt. Ponit enim haec theoria eum, qui educandus sit, a) iam habere rectum usum rationis perfectum atque evolutum; b) eius voluntatem non esse expositam perversorum stimulorum impressionibus [2].

Inter res summi momenti et inter beneficia ordinis naturalis maxima merito numeratur bona educatio. „Quid maius, quam animis moderari, quam adolescentulorum fingere mores? Omni certe pictore, omni certe statuario ceterisque huiusmodi omnibus excellentiorem hunc duco, qui iuvenum animos fingere non ignoret.“ [3]

1137. Ad quas res in educatione praecipue attendendum sit. Attendi debet 1. ad finem hominis. In hac re ars paedagogica nostri temporis (Locke, J. J. Rousseau, Kant, Herbart, Beneke, Pestalozzi) a paedagogica inter Christianos tradita omnino diversa est; in ea enim vita praesens et usus libertatis effrenatae pro summo bono hominis ponitur, respectuique ad Deum locus

---

[1] Cfr. hac de re Kleutgen, Ueber die alten und die neuen Schulen (Monast. 1869) p. 90—95; edit. lat.: De scholarum institutione (Paris. 1869) p. 31 sq.

[2] Recte Stöckl: „Wenn der Erzieher durchaus gar keine directe Einwirkung auf den Willen des Zöglings sich erlauben, sondern nur mit Gründen sich ihm nahen darf, so wird dadurch ein Keim des Hochmuthes in die Seele des Zöglings eingepflanzt, der für sein ganzes Leben verhängnissvoll werden muss. Schon im Laufe der Erziehung wird der Zögling dazu kommen, dass er in hochmüthiger Verachtung dem Erzieher sich gegenüberstellt; und wird er endlich aus der Erziehung entlassen, dann tritt er als hochmüthiger Räsonneur ins Leben ein, der, wie vorher die Autorität des Erziehers, so jetzt jede andere Autorität verachtet, über alles hochmüthig abspricht und so für keinen Lebensberuf sich eignet“ (Lehrb. der Pädag. [Mog. 1873], p. 39).

[3] S. Chrysost., Hom. 60 in Matth. c. 18.

permittitur ad summum tanquam medio pro rebus huius terrae utili propter debilitatem humanam.

2. Attendi debet ad naturam hominis specificam, qua fit, ut coalescat homo ex anima et corpore in naturam unam in omnibus suis operationibus ab impressionibus organicis et externis dependentem et ut excitandus sit homo ad agendi modum, quo tanquam sui dominus sese libere et libenti animo ordini a Deo instituto submittat.

3. Attendi debet ad naturam individualem uniuscuiusque hominis secundum dispositiones cognoscitivas et inclinationes affectivas, secundum germina virtutum et vitiorum, quae in quovis homine latitant cum ingenti tamen inter singulos homines discrimine[1]. Attendendum quoque est ad conditiones externas, quae pro educando homine momentum habent.

4. Attendendum est ad modum, quo natura humana se per varias aetates evolvere solet[2]. Qui quidem modus generatim exigit, ut prius magis insistatur in bonis consuetudinibus per auctoritatem adducendis et ut postea ad addendas rationes procedatur. Prima est infantia, quae est maxime ad recipiendum idonea; deinde pueritia (ab anno 6—16), in qua incipit spontaneitas et maior facultatum evolutio (primo perceptionis sensitivae, deinde memoriae et phantasiae, tandem iudicii) et transformatio stimulorum naturalium in appetitiones, quae quidem primo tempore multo magis sensu quam reflexione rationali reguntur; tandem adolescentia (ab anno 16—25), in qua omnia confirmantur, praevalente tamen adhuc phantasia productiva prae ratione[3].

[1] Cfr. Kleutgen, Ueber die alten und die neuen Schulen p. 62.

[2] Cfr. Erdmann, Psychol. Briefe (ed. 6, Lips. 1882) p. 60.

[3] Recte Kleutgen: „Alle Fähigkeiten des Geistes sollen gebildet werden, und es ist von der grössten Wichtigkeit, dass man in dieser Bildung den natürlichen Entwicklungsgang der Seelenkräfte beobachte. Denn überall, am meisten aber in der Erziehung, hat alles seine Zeit, und so wenig es für das Gedeihen der Pflanze gleichgiltig ist, zu welcher Jahreszeit die nothwendige Pflege angewendet werde, ebensowenig ist es in der Erziehung des Jünglings gleichgiltig, in welchem Alter er mit dieser oder jener Wissenschaft beschäftigt werde. Der Erzieher muss auf die Gesetze der Natur achten; denn er ist nicht ihr Herr und Meister. Nun weiss aber jedermann, dass das Gedächtniss in zarter Jugend geübt werden muss, sowohl weil es alsdann am leichtesten erweitert wird, als auch weil der Geist, solange seine höhern Kräfte noch schlummern, sich solchen Uebungen williger hingibt. Früher auch erwachen in dem Knaben das Gefühl des Schönen, Phantasie und Urtheilskraft als das

Scholion. In dandis praeceptis paedagogicis excellit Herbart. Is quamvis in variis disciplinis philosophicis principia posuerit, quae magnam partem falsa sunt, tamen in paedagogicis rebus satis multa praecepta tradidit, quae tracta ex experientia cum istis falsis principiis nullo modo cohaerent et omnino vera sunt [1].

1138. **Praecepta psychologica.** 1. Cognitionem intellectivam ex sensitiva solere procedere diximus. Quapropter semper a rebus sensibilibus et aspectabilibus incipiendum est, ita ut primo res sensibus externis attente considerentur, et inde ascendatur ad formandas imagines phantasticas. Cavendum tamen ab errore, ne putent discipuli ideo res veras et reales esse, quod sint aspectabiles.

In hoc negotio adhibendae sunt comparationes, descriptiones, narrationes, experimenta.

höhere Erkenntnissvermögen, welches Mathematik und Philosophie in Anspruch nehmen. Es ist nun ferner nicht zu übersehen, dass, weil alles in der Natur mit Weisheit geordnet ist, die Entwicklung der physischen mit der Ausbildung der geistigen Kräfte gleichen Schritt geht" (Ueber die alten und die neuen Schulen p. 54).

[1] Velut haec: „Die Zucht allein kann keinen Charakter bilden; dieser dringt von innen hervor; das Innere also muss man zu bestimmen wissen, um einen Charakter zu bilden. . . ." „Ausnahmsweise sieht man die Unerzogenen wohl gerathen und umgekehrt. . . ." „Der Erzieher darf nicht darauf warten, das Gute werde wohl von selbst kommen; er muss es herbeiführen." — „Die Freiheitstheoretiker (?) leiden keine Erziehung. Der Erzieher ist unvermeidlich Determinist, wiewohl er bescheiden genug sein kann, nicht die ganze Determination in seiner Gewalt zu glauben. Dagegen muss er in vieler Hinsicht das Gemeine und das Böse fürchten; es kommt von selbst, wiewohl keineswegs bei allen gleich. Ein grosser Theil der Erziehung ist negativ, nämlich Entfernung des Schlechten. Dieser Theil ist desto wichtiger, weil die Heilung der einmal eingetretenen Verdorbenheit sehr unsicher ist." — „Obwohl es ehrenvoll für den Erzieher ist, schon im zarten Kinde das Alter von 20 Jahren im Auge zu haben und für Zwecke zu arbeiten, die dann erst erreicht werden sollen, soll er doch nicht verabsäumen, die Gegenwart froh und heiter zu machen und dadurch die dankbare Liebe der Jugend sich zu erwerben. Es ist überdies wichtig für das Ganze der Erziehung, dass das vielfache Trieb- und Räderwerk der Maschine noch mit dem versehen werde, wodurch es sanft und glatt geht, sich nicht verreibt und alle Härte und aller Druck vermieden wird." — „Das Entscheidende der Erziehung liegt durchaus nicht in dem Anstrich, den man allgemeine Bildung nennt, sondern in dem, was dem Menschen als grosses und fernes Ziel erscheint" (Opp. omnia, edit. Hartenstein, tom. 11: Schriften zur Pädagogik 2. Theil, p. 426—447). His et similibus doctrinis Herbart ea verbis exprimit, quae iam diu re et usu apud sapientes quosque erant notissima.

Neque tamen sistendum est in repraesentationibus sive imaginibus rerum phantasticis, sed quantum indoles discipuli permittit, ad formandos conceptus est progrediendum.

Ascendendum est ab effectibus ad causas, deinde descendendum a causis ad effectus.

2. Magister discipulum docet non eo, quod suam ipsius scientiam cum discipulo communicat, sed discipulus ad activitatem propriam excitandus est[1]. Quod quo efficacius obtineatur, a facilioribus ad difficiliora progrediendum est; a simplicioribus ad ea, quae sunt magis composita. Ingenium discentis omni opera (servato tamen prudenti moderamine) ad operationem excitandum est. Curandum est, ut discipulus libenter discere velit iisque teneatur, quae ipsi proponuntur, atque ea iucunda et gravia habeat. Si discipulus res sibi accommodatas esse percipit, etiam maiore facilitate et praeclariore emolumento discendis rebus operam navabit suam.

Continua esse debet attentionis excitatio, non tamen violenta. Attentio est intentio discentis, quatenus is sese ex desiderio acquirendi cognitionem, ad rem unam prae ceteris, quas simul percipit, considerandam convertit. De attentionis necessitate suo loco (n. 492) satis diximus.

Materia addiscenda pro captu discentium distribuenda est.

3. Maxima est naturae in evolvendo homine tarditas. Unde sicut natura, ita etiam educatio in adiuvanda evolutione hominis lente et paullatim procedere debet[2].

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 117, a. 1 ad 1; Quaest. disp. q. 11 de verit. a. 1.

[2] „Der grösste Fehler bei der Erziehung, der sie statt zur Quelle der Glückseligkeit, zur Mutter eines nie versiegenden Elendes macht, ist das widernatürliche Verfahren bei derselben, das Verstossen gegen alle Gesetze der Natur, das besonders bei der Ausbildung des Geistes stattfindet. Das grosse Gesetz, dem die Natur selbst bei der Gestaltung und Bildung ihrer Werke folgt, ist allmähliche Entwicklung und langsames Vorwärtsschreiten mit kleinen Schritten. Das Gegentheil wird durch unsere moderne Erziehung bewirkt, welche auf die verkehrteste Weise den Verstand früher als die Phantasie und diese früher als die äussern Sinne beschäftigt. . . . Dazu kommt noch die Ueberhäufung der Lehrgegenstände hinzu; und wenn die Natur bei der Entwicklung der menschlichen Kräfte äusserst langsam vorwärts schreitet, so glaubt der verfeinerte Mensch mit der Geistesbildung nicht genug eilen zu können. Geist und Körper werden durch eine verkehrte Erziehung zerrüttet, und der Mensch wird in moralischer und physischer Hinsicht ein Krüppel“ (Hartmann apud Kleutgen, Ueber die alten und die neuen Schulen p. 17).

4. Apperceptionem suo loco (n. 474 Schol. 2) diximus esse acceptionem sive accessum repraesentationis novae ad repraesentationes vel affectiones in subiecto habitualiter vel virtualiter existentes. Generatim omnia ea, quae psychice ab homine acquiruntur, ab iis pendent, quae in homine iam psychice insunt.

Non sine ratione a nonnullis tanquam principium fundamentale eruditionis sive doctrinae statutum est curandum esse, ut recto ordine procedat apperceptio sive novarum rerum ad habitas adiectio.

Ex quo haec praecepta deducta sunt: Sequere naturam. Attende ad indolem et habitum discipuli. Continenter procedendum est, omissis saltibus atque lacunis. Quae sequuntur, solida fundamenta habeant in antecedentibus. Ex notioribus veniendum est ad discenda minus nota; ex magis propinquis ad remotiora. Semper curandum est, ut res novae cum rebus notis coniunctae sint, atque etiam, ut res omnes inter se coniungantur, quantum fieri potest.

5. Non est satis rem semel obiter didicisse, sed curandum est, ut res discenti fiat propria firmiterque inhaereat. Id quod multiplici repetitione atque exercitatione efficitur. Primo tempore exercitanda est memoria et reminiscentia (n. 594 sqq.), posteriore tempore recto usui intellectus maiores partes tribuendae sunt.

In exercenda memoria (n. 596) annitendum est, ut sit rerum et non solum vocabulorum memoria; vel ut dicit Kant, ut memoria non sit solum mechanica, sed etiam, quantum fieri potest, iudiciosa. Incipiunt discipuli a memoria mechanica et certe utraque memoria inter se iuvare debent.

Exercitatione frequenti et multiplici acquiruntur et perficiuntur utiles dispositiones et habitus (n. 1130).

SECTIO TERTIA.

De arte physiognomica.

1139. Doctrina Aristotelis. Tria inprimis signorum externorum genera indicata sunt, ex quibus ad interiorem quandam hominis dispositionem concludere liceat: angulus facialis, modificatio cranii (cranioscopia), habitus exterioris hominis, speciatim vultus. In hac re ultima versatur physiognomica vel physiognomonica (*φύσις, γνώμη, φυσιογνωμονικά*), qua ex proprietatibus vultus et aliis rebus exterioribus ad indolem internam concludere conantur.

Omni tempore homines in vitae consuetudine natura duce ex vultu et aliis signis externis eiusmodi conclusiones facere solebant.

Scientia, quae principia et regulas harum conclusionum statuit, physiognomica vocatur.

Primus, qui physiognomicam excoluit, est Aristoteles. Ea de re scripsit librum, cuius fragmenta ad libellum composita usque ad nostrum tempus pervenerunt [1].

Profectus est Stagirita ex intima coniunctione animae et corporis atque vitae sensitivae et intellectivae in homine.

Distinguit signa naturalia (*μόνιμα, φυσικά*) et eas dispositiones, quae sunt homini innatae, hinc in eo permanent; et signa acquisita, quae non manent, sed transeunt (*ἐπίκτητα*) cum dispositionibus, quarum signa sunt. Potest homo a natura sua ad iram propensus esse; potest quoque a natura mansuetus, nunc ob causam particularem ad iram abreptus esse. Secundum hanc distinctionem definit Aristoteles: „Physiognomonia est de naturalibus passionibus, quae sunt in anima, et accidentibus, quaecunque adveniunt et transmutant signa physiognomonizata." [2] His de rebus putavit Aristoteles scientiam proprie dictam esse posse, quia experientia teste in multis rebus corpus naturali necessitate pendeat ab emotionibus animae, et anima pendeat a dispositionibus corporis. „Videtur autem mihi," ut est apud Stagiritam, „anima et corpus compati ad invicem; et animae habitus alteratus simul alterat corporis formam, et iterum forma corporis alterata simul alterat animae habitum. Quando enim animae est tristari et laetari, manifestum est, quod tristes obscurae facici sunt, gaudentes autem hilaris. . . . Manifestum insuper est, quod virtutibus animae similes corporis formae fiunt: quare erunt omnia similia in animalibus ita, ut declarent ea, quae similia sunt in interioribus" (c. 4). Cuius convenientiae causam in eo sitam esse dixit, quod anima esset forma corporis. Alio loco dicit Aristoteles: „Natura conici potest, si quis concedat naturales affectiones simul immutare corpus et animam." [3]

Qui ante Stagiritam de rebus physiognomonicis egerunt, secundum tres modos in ea disciplina progressi sunt. Aut con-

[1] Cfr. Nic. Kaufmann, Die Physiognomik des Aristoteles. Luzern 1893.

[2] Vertit N. Kaufmann: „Die Physiognomik beschäftigt sich mit den natürlichen Merkmalen des in der Seele Vorhandenen und mit den erworbenen, welche hinzukommend die natürlichen Zeichen verändern." Vel brevius: „Sie ist die Wissenschaft von den äussern theils bleibenden, theils vorübergehenden Merkmalen der entsprechenden psychischen Zustände" (l. c. p. 7).

[3] Analyt. prior l. 2, c. 27, 70b, 9.

sideraverunt varia genera animalium, ut ex analogiis inter homines et beluas conclusiones efficerent: aut inter se comparaverunt solas varietates hominum vel gentes: aut stiterunt in uno individuo considerantes eius mores, vitae conditiones, passiones et harum rerum cum certis signis exterioribus coniunctionem et semper supponentes similia signa exteriora cum similibus affectionibus internis unita esse.

Verum nemo non videt hos tres modos permultis difficultatibus obnoxios esse[1]. Ipse Stagirita praecipit signa accipienda esse „ex motibus, ex figuris et coloribus, ex moribus apparentibus in facie et ex levitate, et ex voce et ex carne et ex partibus et ex figura totius corporis“ (c. 2). „Signis, quae sunt ex partibus corporis, fortiora sunt ea, quae accipiuntur manifesta in moribus et secundum motus et figuras. Omnino autem uni quidem signorum credere stultum est. Quando autem plura conveniunt, quae sunt in uno, magis utique conveniet, ut quis accipiat vera esse signa“ (c. 2, p. 807).

In hoc peccavit Aristoteles, quod permagnam difficultatem, quae est in observatione signorum externorum eorumque cum rebus internis convenientiam non satis extulerit. Quae difficultas inde oritur praecipue, quod habitus externi a libera voluntate et ab aliis impressionibus multiplicis generis, quae cum internis affectionibus non cohaerent, modificari atque mutari possunt[2]. Quam gravis sit haec difficultas, iam inde apparet, quod exempla ab Aristotele enarrata magnam partem vana sunt et inepta.

1140. Physiognomica recentioris temporis. Recentiore tempore de rebus physiognomicis librum scripsit Ioh. Casp. Lavater (1775 ad 1778). Is liber constat plurimis observationibus sine ullo ordine compositis, quas ipse „fragmenta“ vocat. A Lavater

[1] Hos enumerat Aristoteles in c. 1 opusculi sui.

[2] „Die äussere habituelle Beschaffenheit des einzelnen Körpergliedes, das physiognomische Element, ist das Product mannigfacher Factoren, unter denen der psychische Einfluss eben nur einer neben andern ist (Erblichkeit, krankhafte Affectionen u. s. w.).... Die Zerlegung dieser Resultirenden in ihre Componenten wäre aber nur unter Voraussetzung jener wissenschaftlichen Physiognomik möglich, die uns eben fehlt; und solange man das physiognomische Element nicht von innen aus begriffen hat, wird auch dessen Ausdeutung von aussen her immer zweifelhaft bleiben“ (Volkmann, Lehrbuch der Psychologie I [Köthen 1875], 202. Cfr. C. G. Carus, Symb. der menschlichen Gestalt. Lips. 1853. Mehring, Philos.-kritische Grundzüge der Selbsterkenntniss [Stuttg. 1857] p. 3).

excitati etiam Goethe et Schiller ad res physiognomicas mentem converterunt[1].

Ab illo tempore apud prudentes quosque mos invaluit, ut praetermisso studio concludendi ex formis corporis manentibus ad indolem internam attenderent ad solas motiones externas (Ausdrucksbewegungen), quae exprimendis affectionibus internis atque etiam repraesentationibus inservirent.

Cuius rei mentionem etiam apud Aquinatem invenies. „Cogitationes hominum, inquit, cognoscuntur per aliqua corporalia signa, quod maxime manifestum est, quum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem, quae si fuerit vehemens, etiam in exteriore apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi, sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt. Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quae ex pulsu percipitur.“ [2]

Nostra aetate Carolus Darwin librum scripsit de externis expressionibus emotionum psychicarum apud homines et beluas. Is post institutas observationes apud infantes, homines silvestres, beluas invenit, permagnam esse analogiam, quae expressiones istas per totum genus humanum atque etiam apud multas beluas complecteretur. Ortum signorum causam in utilitate habere dicit. Ut vero etiam ortum eorum, in quibus nulla utilitas cernitur, in aperto ponat, adhibet principia tria: 1° principium consuetudinum

[1] Scripsit Schiller: Ueber den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Ad rem accommodate § 22: „Eben diese innige Correspondenz der beiden Naturen stützt auch die ganze Lehre der Physiognomik. Durch eben diesen Nervenzusammenhang, welcher bei der Mittheilung der Empfindungen zu Grunde liegt, werden die geheimsten Rührungen der Seele auf der Aussenseite des Körpers geoffenbart, und die Leidenschaft dringt selbst durch den Schleier des Heuchlers. Jeder Affect hat seine specifischen Aeusserungen und sozusagen seinen eigenthümlichen Dialekt, an dem man ihn kennt. Und zwar ist dies ein bewunderungswürdiges Gesetz der Weisheit, dass jeder edle und wohlwollende den Körper verschönert, den der niederträchtige und gehässige in viehische Formen zerreisst.“ (Attamen haec regula a Schiller statuta non caret multis exceptionibus.) Praecipit Schiller, ut observetur totus habitus corporis atque motuum; negat ex observatis singulis partibus effici quidquam posse. „Eine Physiognomik organischer Theile, z. B. der Figur und Grösse der Nase, der Augen, des Mundes, der Ohren, der Farbe der Haare, der Höhe des Halses u. s. w. ist vielleicht nicht unmöglich, dürfte aber wohl so bald nicht erscheinen, wenn auch Lavater noch durch zehn Quartbände schwärmen sollte“ (Cit. apud Kaufmann l. c. p. 21).

[2] Quaest. disp. q. 16 de malo a. 8. Cfr. S. theol. 1, q. 57, a. 4.

secundum utilitatem inter se associatarum (propter vim associationis et consuetudinis fieri potest, ut aliquae motiones etiam tum efficiantur, quum sine ulla utilitate accidant): 2° principium oppositionis (certa affectio interna certam rem externam propter utilitatem adducit: quod si accidat affectio priori opposita, etiam res externa opposita orietur, quae tamen utilitatem habet nullam); 3° principium dependentiae rerum externarum a nervorum dispositione. Analogiae istius causam petit Darwin more suo ab origine hominum ex beluis et ex atavismo[1]. Nos quidem analogiam istam in multis rebus admittimus. Negamus vero ex istis similitudinibus ad ortum generis humani ex genere beluino concludi posse, qua de re aliis locis satis diximus.

A Darwin vix differt Guil. Wundt. Is distinguit secundum originem principia tria sive tres regulas: principium innervationis directe immutatae, ex quo propter affectum vehementem oritur pallor vel rubor, vel fletus, vel capillorum erectio, similia: principium associationis emotionum analogarum[2]; principium motionis relatae ad repraesentationes sensiles; ex quo principio plurimae motiones membrorum oriuntur[3]. Haec tria principia inter se separata non sunt, sed in multis gestibus et motionibus agunt simul. Non est dubium, quin secundum has tres regulas plurima externa phaenomena cum internis affectionibus cohaereant.

[1] Dicit Ziehen: „Erst Darwin hat auch hier der phylogenetischen Erklärung Bahn gebrochen. Auch die Ausdrucksbewegungen der Menschen sind in jahrtausendlanger Entwicklung aus thierischen Ausdrucksbewegungen entstanden.... Der Gesichtsausdruck der Wuth und des Hasses beim Menschen äussert sich ganz vorzugsweise in einem Zurückziehen der Lippen und Entblössen der Zähne; namentlich die Winkel der Oberlippe werden gehoben, so dass die Eckzähne sichtbar werden. Diese Bewegung ist entschieden von der Thierreihe ererbt. Hund, Katze, Affe entblössen ihre Eckzähne vor einem Feind, den sie angreifen wollen oder dessen Angriff sie erwarten, ganz in derselben Weise. Bei diesen Thieren ist diese Bewegung ... eine höchst zweckmässige Vorbereitung auf den bevorstehenden Kampf. Dieser motorische Ausschlag der unangenehmen Gesichtsempfindung eines Feindes hat sich durch Selection eben wegen seiner Zweckmässigkeit allgemein in der Thierreihe eingestellt. Bei dem Menschen ist der ursprüngliche Vortheil der Bewegung ganz in Wegfall gekommen, da ja die Zähne dem Menschen selten als Waffe dienen: aber die Bewegung hat sich erhalten...." (Leitfaden der physiol. Psychologie p. 202).

[2] „Der Druck der Wangenmuskel richtet sich offenbar nach den Qualitäten des zum Ausdruck kommenden Gefühls." – „Am Munde unterscheiden wir deutlich den Ausdruck des Sauern, Bittern und Süssen."

[3] Grundzüge der physiol. Psychol. II (ed. 4), 599 sqq.

SECTIO QUARTA.

De discrimine sexuum psychico.

1141. Aristotelicorum doctrina. Universum genus humanum in sexus duos divisum est. Sexus duo psychicis proprietatibus inter se differunt [1]. „Anima humana est corporis forma et habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animae, quae sunt sine corporeis instrumentis, i. e. ad actum intellectus et voluntatis, in quantum scilicet intellectus a sensu accipit et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit, ut in pluribus, quod etiam debiliter inhaereat, quibuscunque inhaeret; etsi raro in aliquibus aliter accidat. . . . Et quia id, quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est, quod philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.“ [2] De sobrietate dicit Aquinas: „Sobrietas maxime requiritur in iuvenibus et mulieribus; quia in iuvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem aetatis, in mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc, quod concupiscentiis resistant.“ [3]

1142. Consectaria. Ex hoc discrimine fundamentali omnis psychica sexuum diversitas deduci potest.

Feminae habent maiorem receptivitatem, excitabilitatem, determinabilitatem. Activitatem et iudicium habere solent in rebus tantum minoribus. Ad tolerandum et patiendum fortes sunt. Habent phantasiam et passiones, quae facilius et levius excitari solent etiam in bonam partem. Earum iudicium magis pendet ab affectionibus et impressionibus forinsecus appetitum sensitivum excitantibus, quam a iudicio. Oblectantur iis rebus, quae deceant, quae cum bonis moribus, cum religione, cum artibus liberalibus cohaereant. Maxima industria occupantur causis levioribus vitae domesticae [4]. Quibus

[1] Ipse Aristoteles nonnullis locis maximo cum contemptu de sexu muliebri dicit (e. g. in Physiognomonica); id quod fere moris erat apud ethnicos.

[2] S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 156, a. 1. [3] Ibid. 2, 2, q. 149, a. 4.

[4] Recte Guil. Schneider: „Jedes Geschlecht hat seine geistigen, seinem besondern Naturzwecke entsprechenden Eigenthümlichkeiten. . . . Das Weib ge-

dictis apparet errare illos ex Aristotelicis, qui, nimium inhaerentes opinationi magistri sui, de sexu muliebri sinistre iudicant eumque infra sexum masculinum deprimunt. Utriusque sexus perfectiones diversae quidem sunt, sunt tamen aequales et inter se complent ad effectum unum psychico-socialem.

SECTIO QUINTA.

De linguae origine.

1143. **Natura linguae.** De lingua sive de vocibus aliquid diximus in Logica (n. 216 et 982). Voces partim sunt signa naturalia ipsius proferentis vel internarum commotionum, velut gaudii, tristitiae, desiderii, famis; partim sunt signa rerum et conceptuum, in quibus signis nexus naturalis cum rebus vel conceptibus significatis non apparet. Haec vocabula vel verba dici solent. Res ipsae sunt, quae vocabulis insigniuntur. Ex verbis cognoscere possumus, quid quis interna mente volvat.

Loqui homini naturale est. „Si homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit, quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem. Et ideo necesse fuit esse voces significativas ad hoc, quod homines invicem conviverent.“ [1] Ut putetur Loqui homini naturale esse, satis est, ut voces ab homine prolatae naturalem opportunitatem habeant, ut determinate aliquid significent et ut homo facultatem habeat, qua voces ad certam vim determinare possit. Sermo articulatus homini naturalis est, quatenus homo a natura

---

fällt dem Manne durch die besondern Tugenden, zu deren Uebung dasselbe infolge seines starken und warmen Gemüthslebens, seiner leicht erregbaren Empfänglichkeit und Innerlichkeit befähigt ist; durch seine anmuthige Zärtlichkeit und Milde, durch seine liebenswürdige Anhänglichkeit und Hingebung, durch seine innige Frömmigkeit, durch sein empfindsames Zart- und Mitgefühl, durch seine Aufopferung, Geduld und Ergebung. Das Weib verehrt und liebt am Manne die Geisteskraft und die Charakterstärke, die Schaffens- und Erwerbslust, den Muth und die Standhaftigkeit, die Geradheit und die Mässigung. Diese Verschiedenheit in der geistig-sittlichen Anlage der beiden Geschlechter entspricht offenbar den weisen Absichten des Schöpfers, dem es gefallen hat, die menschliche Natur in etwa zu spalten, dient also einem sittlichen Zwecke“ (Das andere Leben [edit. 3, Paderb.] p. 198).

[1] S. Thomas, In l. periherm. l. 1, lect. 2.

non solum habet vocis organa ad producendos sonos articulatos apta, sed etiam naturalem propensionem ad adhibenda haec organa, ut cogitationes suas aliis manifestet.

1144. Origo linguarum. Quaestio facti. In investiganda hac origine inter quaestionem facti et quaestionem iuris distinguendum est. Pars plurima doctorum censent linguas de facto ab ipsis hominibus inventas esse. „Illud," ut est apud S. Augustinum, „quod in nobis est rationale, i. e. quod ratione utitur, et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate adstringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula i. e. significantes quosdam sonos, ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur. Sed audiri absentium verba non poterant; ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris et linguae sonis atque discretis." [1]

Reperiuntur tamen, qui negent fieri potuisse, ut homines ex se linguas invenerint; ex testimoniis s. Scripturae constare putant, a Deo primis parentibus cognitionem sermonis articulati revelatam esse. Nos hanc quaestionem facti theologis solvendam relinquimus.

1145. Variae theoriae. Quaestio iuris. Oritur nunc quaestio iuris, qua quaeritur, potueritne fieri, ut homines ipsi linguam invenerint.

1. Theoria traditionalismi eorum est, qui id negant, qui igitur arbitrantur specialem revelationem divinam hominibus ad inveniendam linguam necessariam fuisse. Nam, inquiunt, 1. sermo requiritur ad hoc, ut homo habeat ideas de rebus immaterialibus vel ideas abstractas et generales de rebus materialibus. 2. Ut homo inveniat linguam, prius leges fundamentales et totum linguae ordinem cognoscere debet. Haec autem cognosci non possunt nisi ope reflexionis et ratiocinii. Reflexio autem et ratiocinium haberi non possunt nisi ope linguae. Ergo linguae inventio linguam iam inventam supponeret. 3. Deinde neque ab uno neque a multis lingua aliqua inveniri potuisset. Non ab uno; nam hic homo ab aliis intelligi non posset neque ab his obtinere, ut lingua

[1] De ordine l. 2, c. 12, n. 35 apud Migne, Patr. lat. XXXII, 1001. Cfr. S. Greg. Nyss. contra Eunom. l. 12 (Migne, Patr. graec. XLV, 975—1006), apud Christ. Pesch, Praelect. dogm. III (Frib. 1895), n. 214.

a se inventa uterentur. Neque a pluribus; nam plures inter se de invenienda lingua agere non possent, nisi adhibita lingua: neque lingua a multis hominibus gradatim et per partes efformari posset, quum sit unum quidpiam et totum, cuius omnes partes simul exsistere debeant.

Quibus dictis, inquiunt, manifestum est linguam omnibus numeris absolutam alio modo oriri non potuisse, nisi per revelationem a Deo primis hominibus factam. In hac sententia erant Plato (saltem per tempus), Süssmilch, Hamann, Sicard, de Bonald[1].

2. Theoria emphytistica, sicut traditionalistica, negat linguam ab homine inveniri potuisse, sed negat quoque linguam homini forinsecus revelatam esse. Linguam ad naturam hominis spectare edicit[2]. Unde lingua non est data homini, sed in sua perfectione inest homini a natura.

1146. 3. Theoriae sensualisticae. Omnes, quae sequuntur theoriae, affirmant homines linguam invenire potuisse[3]. Inter has theorias sensualisticae sunt et rationales.

Sensualisticae theoriae id sibi proprium habent, ut linguam ortam esse velint ex solis elementis vitae sensitivae, nulla prorsus ratione habita intellectus. Quinimmo haud pauci affirmant ex lingua intellectum ortum esse[4].

[1] Cit. apud Giesswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (Frib. 1892) p. 141. Cfr. Regnaud, Origine et philos. du langage p. 8; Gaugengigl, Der göttliche Ursprung der Sprache. Passau 1846; V. de-Vit, Sul origine e moltiplicazione del Linguaggio. Siena 1888.

[2] „Inventer le langage eût été aussi impossible que d'inventer une faculté" (Renan, De l'Origine du langage (2e éd., Paris 1858) p. 92. „Je persiste donc après dix ans de nouvelles études, à envisager le langage comme formé d'un seul coup, et comme sorti instantanément du génie de chaque race" (ibid. p. 16). „L'homme est naturellement parlant, comme il est naturellement pensant" (ibid. p. 91, apud Giesswein l. c. p. 143). „Denken und Sprechen ist so eins, dass man es nur als inneres und äusseres unterscheiden kann, ja auch innerlich ist jeder Gedanke schon Wort" (Schleiermacher, Dial. p. 449 [apud Giesswein l. c. p. 158]).

[3] A nonnullis hae vocantur theoriae empiristicae; a quibus emphytistica vocatur nativistica. Cfr. A. Marty, Ueber den Ursprung der Sprache (Würzburg 1876) p. 18.

[4] „Die Sprache hat die Vernunft erschaffen, vor der Sprache war der Mensch vernunftlos" (Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft I. 105). „Mit der ersten gemeinschaftlichen That trat das menschliche Wort und mit ihm der Keim der göttlichen Vernunft in die Welt" (L. Noiré, Ursprung der Sprache p. 354).

Theoriarum sensualisticarum sunt plurimae, ita ut enumerari omnes non possint.

Apud veteres Epicuraei, sicut putarunt hominem ex fortuito atomorum concursu natum esse, ita linguam dixerunt ortam esse ex irritationibus naturalibus eo fere modo, quo oriatur tussis, clamor, sternutamentum, rugitus, gemitus [1].

Diodorus initio homines pecudum more in pratis et silvis vitam duxisse dicit; eos illo tempore primas edidisse voces, ut inter se iuvarent atque defenderent; eos deinde timore ductos societatem iniisse atque ita linguam paullatim ortam esse.

Similia profert Vitruvius, qui timori addit curiositatem et casum, quo factum sit, ut homines sermones procreaverint.

Ex Lucretii sententia „varios linguae sonitus natura subegit mittere et utilitas expressit nomina rerum“ . . . „quid in hac mirabile tantopere est re, si genus humanum, cui vox et lingua vigeret, pro vario sensu varias res voce notaret; quom pecudes mutae, quom denique secla ferarum dissimileis soleant voces variasque ciere, quom metus aut dolor est; et quom iam gaudia gliscunt; quanto mortaleis magis aequum est tum potuisse dissimileis alia atque alia res voce notare.“ [2]

Vix non eadem proferunt Locke, de Brosses, maupertuis, I. I. Rousseau (le cri de la nature) [3], Iac. Grimm [4].

Guil. Wundt dicit voces nihil aliud esse nisi motum quendam oris, quo homo sicut per gestum affectiones suas internas significare velit [5].

Praeterea non est praetereunda theoria interiectionalis, qua primo negatur discrimen inter interiectiones humanas et cla-

[1] Apud Giesswein l. c. p. 144. [2] Ibid. p. 149. [3] Ibid.

[4] Ursprung der Sprache. Ed. 7, Berol. 1879.

[5] „Der Sprachlaut entspringt gleich der Gebärde aus dem Trieb, der in den Menschen gelegt ist, seine Gefühle und Affecte mit Bewegungen zu begleiten, welche zu den gefühlerregenden Eindrücken in unmittelbarer Beziehung stehen. . . . Die ursprüngliche Klanggebärde unterscheidet sich von der stummen Pantomime wesentlich dadurch, dass sich in ihr die Bewegung mit der Schallempfindung verbindet. . . . Die Klanggebärden sind jedoch an und für sich noch keine Sprache. . . . Die Sprache selbst entsteht erst in dem Moment, wo die Klanggebärde, begleitet von andern Gebärden, die zu ihrem Verständniss beitragen, in der Absicht der Mittheilung subjectiver Vorstellungen und Affecte von andern gebraucht wird, in dem Moment also, wo die ursprüngliche Triebbewegung zur willkürlichen Handlung wird“ (Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. II [ed. 4], 612—614).

mores beluinos; deinde ex interiectionibus lingua orta esse dicitur[1]. Per transformatas paullatim voces, quibus natura impellente significabantur commotiones internae, vocabula formata esse dicunt.

Alii adhaerent theoriae onomatopoeticae[2]. Onomatopoeia intelligitur imitatio sonorum vel strepituum, qui foris accidunt.

Reperies etiam (praecipue ex schola Darwiniana), qui theoriam interiectionalem et onomatopoeticam coniungere studeant[3].

Ludw. Noiré addidit theoriam synergasticam, ex qua putatur homo silvestris occupationibus suis addidisse voces; has deinde intervenientibus manuum motibus et vario accentu modificatas atque perfectas esse[4].

Max Müller posteriore tempore ad defendendam hanc a Noiré propositam sententiam conversus est[5].

1147. 4. Theoria rationalis admittit nonnullas voces ex momentis et eventibus vitae sensitivae, qualia in theoriis sensualisticis proponuntur, ortas esse, minime tamen ipsam humanam linguam, ad hanc inveniendam in homine requiri et satis esse facultatem intellectivam sive rationalem.

[1] Giesswein l. c. p. 152. [2] Ibid. p. 153.

[3] „Der thierische Schrei drückt bereits mannigfache psychische Zustände aus, allerdings vorzugsweise affectiver Natur. . . . Diese Schreie differenziren sich durch Selection . . . mehr und mehr, bis aus ihnen schliesslich der kolossale Wortschatz unserer Sprachen geworden ist. Einen mehr secundären, modificirenden Einfluss hat die Onomatopoeie ausgeübt. Dieselbe ist namentlich für Gehörreize wichtig. Ein Schall, der uns häufiger in der Natur begegnet, wird nachgeahmt, d. h. der motorische Ausschlag, welchen z. B. die vom Rollen des Donners herrührenden Schallempfindung auslöst, wird so lange modificirt, bis die Bewegung einen dem Donner ähnlichen Schall hervorbringt. Von einem Verständniss dieses Nachahmungstriebes im darwinistischen Sinne sind wir noch weit entfernt; an der Bedeutung dieses Triebes für die Sprachentwicklung ist nicht zu zweifeln“ (Ziehen, Leitfaden der physiol. Psychol. [Jena 1893] p. 203).

[4] „Der Sprachlaut in seiner Entstehung ist der die gemeinsame Thätigkeit begleitende Ausdruck des erhöhten Gemeingefühls. . . . Derselbe ist zugleich mit der gemeinsamen Thätigkeit aufgetreten, war lange Zeit mit derselben untrennbar verbunden, durch langdauernde Verbindung allmählich zum festen, verständlichen Symbol derselben geworden, und wird dann in seiner Entwicklung auch die Dinge der Aussenwelt bezeichnet haben, in dem Masse, als diese Thätigkeit dieselben berührte und nun der Laut auch mit ihnen eine Verbindung einzugehen begann“ (Urprung der Sprache [Mogunt. 1877] p. 333. 339. apud Giesswein l. c. p. 150).

[5] Giesswein l. c. p. 146.

Nam 1. constat hominem cogitare posse sine lingua (n. 817). Prius est cogitare quam loqui. Lingua nihil aliud est, quam expressio externa cogitationum; cogitatio ergo exprimi non potest, nisi prius exsistat. Quum deinde lingua per se solis sonis constet, nihil significare potest nisi ei, qui iam cogitationes habet et vocibus auditis connectit. Neque requiritur, ut homo ad inveniendam linguam cognoscat primum leges fundamentales et totum linguae ordinem. Ab initiis imperfectis profecta formabitur lingua paullatim secundum leges naturae insitas. 2. Homo, quia sensu praeditus est, res singulares et materiales percipere potest atque etiam per phantasiam formare imagines communes. Quia etiam intellectu praeditus est, perceptis rebus singularibus oriuntur conceptus universales. Deinde potest etiam propter intelligentiam (omissa omni lingua articulata) cogitare de rebus immaterialibus. Et ex eius natura eveniet, ut vocabula primo inventa ad significandas res materiales transferat ad significandas res immateriales. „Cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quae ultra continuum se non extendunt: et inde est, quod ex his, quae in continuo inveniuntur, transsumimus nomina ad omnia, quae capimus intellectu.“ [1] 3. Quum deinde homo vivit cum aliis hominibus, a natura propensus est non solum ad affectiones suas interiectionibus vel clamoribus manifestandas, sed etiam ad res et cogitationes suas exprimendas. Id constat per experientiam et observationem universalem. 4. Quum natura omnibus viventibus providere soleat, ut ea, quorum ad vivendum indigent, aut actu habeant, aut facultatem saltem habeant, ut ea sibi propriis viribus comparent, putandum est naturam etiam hominem iis omnibus instruxisse, quae ad inveniendam linguam sunt necessaria [2].

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. 10 de pot. a. 1. „Quia nomina sunt signa intellectuum, necesse est, quod secundum processum intellectivae cognitionis sit etiam nominationis processus“ (Id. S. theol. 2, 1, q. 7, a. 1).

[2] „Mit dem hellen Blicke für die natürliche Bedeutung der Dinge, mit dem feinen Gefühle für den ursprünglichen Ausdruck aller Laute, welche der Mensch vermöge seiner Sprachwerkzeuge hervorbringen kann, war auch der feine, bildende Sinn gegeben, der Buchstaben trennte und einte, die bedeutenden Silben, den eigentlich geheimnissvollen und wunderbaren Theil der Sprache, erfand und auffand, bestimmte und biegend veränderte zu einem lebendigen Gewebe, das nun durch innere Kraft weiter fortwuchs und sich bildete. Und so entstand dieses schöne, einer unendlichen Entwicklung fähige, kunstvolle und doch einfache Gebilde, die Sprache: die Wurzeln und die Structur und

His dictis id perspicitur, quod in tota hac quaestione est praecipuum: originem linguae ex natura unice sensitiva hominis explicari minime posse, sed ad eam explicandam omnino requiri coniunctionem naturae sensitivae et intellectivae, qualis est in homine.

1148. **Quae theoria praeferenda.** Ergo theoria rationalis una est, quae ad explicandam originem linguae requiritur et satis est.

Nam 1. theoria traditionalistica et emphytistica non sunt necessariae, neque ulla ratione sunt probatae neque naturae conveniunt humanae.

2. Theoriae sensualisticae nullo modo explicant ipsius linguae humanae originem. Nam vox humana ex natura sua est expressio cogitationis. Ergo loquitur homo, quia cogitat; et cogitatio praecedit loquelam [1], et ex cogitatione causa loquendi trahenda est [2]. Illa vero, quae a sensualistis proferuntur, ut sunt motus reflectorii, expressiones emotionum internarum, imitationes clamorum atque strepituum, perceptiones sensiles, concomitantia vocum et occupationum, satis quidem sunt ad explicandas eas voces, quae ad vitam sensitivam spectant, minime vero ad explicandam eam linguam, qua homo significat res et cogitationes

Grammatik, alles beides zugleich und vereint; denn beides ging ja aus einem und demselben tiefen Gefühle und hellen Sinne hervor" (Frid. de Schlegel, Ueber Sprache und Weisheit der Inder. Opp. tom. VIII [Viennae 1846], 308). Neque minus Guil. de Humboldt ad originem linguae explicandam praeter intellectum nudum requirit specialem quandam dispositionem, qua homo ad eam rem aptus sit. „Die Sprache muss als unmittelbar in den Menschen gelegt angesehen werden. Denn als Werk seines Verstandes in der Klarheit des Bewusstseins ist sie durchaus unerklärbar. Es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. Die Sprache selbst liesse sich nicht erfinden, wenn nicht ihr Typus schon in dem menschlichen Verstande vorhanden wäre. Damit der Mensch nur ein einziges Wort . . . als articulirten, einen Begriff bezeichnenden Laut verstehe, muss schon die Sprache ganz und im Zusammenhange in ihm liegen (?) . . . . Darum darf man sich die Sprache nicht als etwas fertig Gegebenes denken. . . . Sie geht nothwendig aus dem Menschen selbst hervor, und gewiss auch nur nach und nach, aber so, dass ihr Organismus nicht zwar als eine todte Masse im Dunkel der Seele liegt, aber als Gesetz die Function der Denkkraft bedingt und mithin das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt" (Ueber das vergleichende Sprachstudium, in Abhandl. der Berliner Akad. der Wissenschaften [1820 bis 1821] p. 247).

[1] Giesswein l. c. p. 158 sq.

[2] Cfr. Kleutgen, Phil. der Vorzeit II (ed. 2, Oenip. 1873), 77. Kaulen, Sprachverwirrung p. 119.

suas. Ingens discrimen est inter bestiam, quae voce externa emotiones subiectivas et praesentes dumtaxat significat, et hominem, qui emotionem istam ut rem obiectivam exprimit, de qua cogitat. Et ipsae interiectiones humanae ingenti discrimine a clamoribus pecorum differunt [1]. Non est dubium, quin multae voces adiuvante onomatopoeia (Schallnachbildung) ortae sint. Onomatopoeia praebuit materiam, intellectus addidit formam [2].

Neque iuvat Darwinistarum more milliones annorum in auxilium vocare. Nam vox animalis et vox humana specie differunt. Nullum exstat vestigium ullius evolutionis continuae [3]. Omnes linguae in se perfectae sunt neque ullius transformationis indigent [4].

3. Theoria rationalis omnia ea elementa praebet, quae ad efficiendam linguam humanam requiruntur et sufficiunt.

Praecipit haec theoria ad ortum linguae praeter aptitudinem organicam requiri usum aliquem rationis sive intellectus.

Atqui id reapse requiritur, id quod ex supra dictis satis intelligitur.

Atque id etiam satis est. Nam multis exemplis constat infantes impeditos, ne linguam addiscere possint, sibi ipsos aliquam linguam invenisse [5]. Et ex se satis manifestum est ad loquendum satis esse virtutem articulandi et auditum et cogitationem in natura composita ex parte sensitiva et intellectiva [6].

[1] Whitney, Leben und Wachsthum der Sprache p. 308. Giesswein l. c. p. 174. Quare recte Pott: „Mit der rein thierischen Interjection wäre der Mensch nie zur Sprache gelangt; selbst die wirklichen, in die Sprache aufgenommenen Interjectionen sind articulirt, und schon allein dadurch von dem unbestimmten und dumpfen Geschrei des Thieres als Laute mit menschlichem Gepräge unterschieden“ (Indogerm. Sprachstudien p. 7).

[2] Giesswein l. c. p. 176. [3] Ibid. p. 181.

[4] „Wenn man auf sprachlichem Gebiete von einer Entwicklung spricht, so kann sich diese nur auf einzelne Formen beziehen. Die Sprache selbst in ihrem Wesen bleibt sich immer gleich, sie ist unter allen Umständen, wie Whitney sagt, ein rohes und unvollständiges Mittel, Geister und Herzen in Verkehr zu setzen. . . . Die Formen der Sprache hingegen sind in einem stäten Wandel begriffen; die einen befinden sich im Aufbau, die andern sind dem Verfalle preisgegeben. Die Annahme, dass Flexionssprachen ein vollkommeneres Vehikel des Gedankens seien als agglutinirende, diese wieder den isolirenden im Rang vorangehen, ist deshalb ganz unbegründet und unhaltbar“ (Giesswein l. c. p. 193).

[5] Giesswein l. c. p. 196. 207.

[6] „Der mit Vernunft begabte Mensch findet sowohl in sich selbst als in seiner Umgebung ein reiches Lautmaterial, womit er seine Begriffe bezeichne. . . .

1149. Confirmantur ea, quae diximus ex auctoritate. Theoriae rationali favet Aristoteles: „Oratio est vox significans ex instituto . . . iam vero omnis oratio significat non ut instrumentum, sed quemadmodum dictum est ex instituto.“ [1] Favet Aquinas: „Vox est quoddam naturale; nomen autem et verbum ex institutione humana, quae advenit rei naturali sicut materiae, ut forma lecti ligno.“ „Sicut nec litterae ita nec voces naturaliter significant, sed ex institutione humana.“ [2] „Oratio significat ad placitum, i. e. secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, sicut omnia artificialia, quae causantur ex humana voluntate et ratione.“ [3]

Haec theoria aperte proposita est a S. Basilio, S. Gregorio Nysseno [4], S. Augustino, cuius testimonium supra audivimus.

Inter recentiores plurimos reperies, quorum placita cum theoria rationali optime conveniunt [5].

Alle die (sensualistischen) Theorien können höchstens die Herkunft eines Theiles des Sprachmaterials bestimmen, das aber im besten Falle ein chaotisches Conglomerat geblieben wäre, wenn nicht die dem Menschen von Gott verliehene Vernunft einem jeden Theilchen zierliche Form gegeben und seinen eigenen Platz angewiesen hätte“ (Giesswein l. c. p. 208).

[1] Liber de interpret. c. 4. Cfr. Giesswein l. c. p. 162.

[2] In l. 1 de interpret. c. 4, lect. 2. [3] Ibid. lect. 6.

[4] S. Greg. Nyss., Contra Eunom., apud Giesswein l. c. p. 155.

[5] Heise: „Die Sprache ist hervorgebracht vom bewussten freien Geiste auf dem Wege natürlicher Entwicklung seines innersten Wesens selbst. Die Sprache ist ein Naturerzeugniss des menschlichen Geistes; ihre Erzeugung geschieht mit Nothwendigkeit, ohne besonnene Absicht und klares Bewusstsein, aus innerem Instincte des Geistes, also in der Form einer organischen Naturthätigkeit“ (apud Steinthal, Ursprung der Sprache p. 94). Recordandum est Heise totum haerere in pantheismo. Axioma erat apud Aristotelicos: Significare conceptus suos est homini naturale, determinare autem signa est ad placitum.

H. Steinthal: „Sprache ist Reflexbewegung; dies ist sie jedoch in keinem andern Masse, als auch jede andere Bewegung es ist. . . . Der Reflexlaut kann nur als von der Natur dargereichtes Material für eine intellectuelle Verarbeitung dienen“ (Abriss der Sprachwissenschaft I, 361 sqq., apud Giesswein l. c. p. 144).

Fr. Wüllner: „Noch weniger, als der Mensch inhaltliche Ideen als angeborenes Besitzthum hat, ist ihm die Sprache angeboren oder durch Gott mitgetheilt. Gott gab dem Menschen das Sprachvermögen — welches nichts anderes ist als Vernunft und Sinnlichkeit in Einheit —, damit er sich eine Sprache verschaffen könnte“ (Ueber die Verwandtschaft des Indogermanischen, Semitischen und Tibetanischen (Monast. 1838) p. 1, apud Giesswein l. c. p. 157).

G. Gerber: „Weder durch Natur noch durch menschliche Satzung besteht die Sprache, sondern wie der Mensch selbst, ist sie eine Durchdringung

LIBER QUARTUS.

DE VITA ANIMAE SEPARATAE.

1150. **Ordo doctrinae.** De vita animae corpori coniunctae diximus. Restat, ut etiam de vita animae separatae disputemus. Sunt, qui vetent hanc disputationem fieri in psychologia, eo quod anima separata nullo modo subsit nostrae experientiae et observationi. Ut haec dubitatio iudicetur, videndum est, num quaerentes de anima separata vagemur extra obiectum et principia, quae psychologiae sint propria. Sed inquisitio nostra erit de anima; progrediemur vero ex rebus, quae nobis consideratione animae corpori coniunctae suppeditantur, tanquam ex principiis. Et sicut in omni disciplina, ita etiam in psychologia licebit nobis adhibere ea, quae in aliis scientiae disciplinis probatum est esse vera.

Liber hic tres continebit disputationes, quarum prima est de animae humanae post mortem exsistentia, secunda de animae separatae cognitione, tertia de rebus reliquis ad animam separatam pertinentibus.

Disputatio prima.

De animae humanae post mortem exsistentia.

1151. **Introductio.** Omni tempore a philosophis est quaesitum, sitne anima post mortem revera superstes necne. Est haec quaestio ea, in qua omnium hominum causa agitur maxima, quaeque ad

von Resultaten der Nothwendigkeit mit der Bethätigung der Freiheit" (Die Sprache als Kunst I [Berol. 1885], 237, apud Giesswein l. c. p. 175).

Guil. Preyer: „Das der Wortsprache noch unkundige Kind ... zeigt dem aufmerksamen Beobachter deutlich, dass es lange vor Kenntniss eines Wortes ... Vorstellungen logisch verknüpft und Begriffe bildet, also denkt" (Die Seele des Kindes [ed. 3] p. 273). „In Wahrheit war es nicht die Sprache, welche den Verstand erzeugte: der Verstand ist es, welcher einst die Sprache erfand: und auch gegenwärtig bringt das neugeborene Menschenkind mehr Verstand als Sprachtalent auf die Welt. Nicht weil er sprechen gelernt hat, denkt der Mensch, sondern er lernt sprechen, weil er denkt" (l. c. p. 295, apud Giesswein l. c. p. 161).

Cfr. praeterea Ces. Cara, Del praesente stato degli studii linguistici (Prato 1887) p. 398. Léon de Rosny, De l'origine du Langage (Paris 1879) p. 17, apud Giesswein l. c. p. 211.

summum hominis bonum recte prosequendum atque ad mores conformandos, totamque vitam recte instituendam maximum momentum habet[1].

Animos humanos cum corporibus desinere docuerunt materialistae omnis temporis, qui dixerunt praeter materiam brutam non esse substantiam, hinc animam nihil esse nisi modificationem materiae.

Immortalitas personalis singulorum hominum negata est a pantheistis omnis generis, qui ex falsis suis placitis animum nihil aliud esse volunt nisi modum transitorium manifestationis divinae.

Medio aevo immortalitatem singulorum hominum negaverunt Averrhoes eiusque discipuli, statuentes unicum intellectum inesse in omnibus hominibus.

Pomponatius aliique Alexandristae saeculo 16 docuerunt, ex doctrina revelationis christianae constare quidem animam humanam immortalem esse, ex principiis rationis vero mortalem esse.

Moyses Maimonides solos animos sapientium statuerat esse immortales, aliorum desinere.

Reperiuntur multi, qui immortalitatem animi ob rationes probabiles admittant: negent vero eam certis argumentis demonstrari posse. Inter hos nonnulli erant Scoti discipuli[2].

Etiam Rosmini mirabilem de immortalitate sententiam protulit: „In statu naturali anima defuncti exsistit, perinde ac si non exsisteret; quum non possit ullam super se ipsam reflexionem exercere aut ullam habere sui conscientiam, eius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et somni sempiterni“ (Propos. 23).

Immortalitatem facultativam defendunt, qui putant unumquemque hominem eligere posse inter vitam honestam, quam sequatur beatitudo aeterna, et vitam inhonestam, quam sequatur annihilatio[3].

[1] De quaestionis huius gravitate recte Pascal: „Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre premier objet. Ainsi notre premier interest et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet d'où dépend toute notre conduite“ (Pensées II, art. 2).

[2] Cfr. Scotum in l. 4 dist. 43, q. 2; Mastrium, De an. disp. 1, n. 140.

[3] Ita inter alios Petavel-Ollef; Prévest-Paradol, Essais de politique et de littérature, 3e sér. Renouvier, La critique philosophique. Ch. Lambert, Le spiritualisme et la religion. Jouffroy, Cours de droit naturel tom. 3, lect. 30.

1152. Animum humanum immortalem esse ab antiquissimis temporibus omni generi humano persuasum erat. Inter alios auctores vel optimos testatur Tullius: „Primum quidem omni antiquitate, quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Itaque unum illud erat insitum priscis illis, quos Cascos appellat Ennius, esse in morte sensum; neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret; idque quum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et caerimoniis sepulcrorum intelligi licet, quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent, nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus, mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae. . . ." [1] Et ad eandem rem confirmandam alia addit Tullius.

Inter primos erat Plato, qui hanc veritatem multis rationibus fulcire conatus est. Immortalem docet esse animum, quia moveat se ipsum (Phaedr. c. 24); quod enim moveat se ipsum, neque initium habere posse neque finem. Quum animus cognoscat id, quod ideale sit et simplex et aeternum et incorruptibile, eum his rebus affinem esse oportere (ibid. c. 25—29). Perceptiones sensiles, quibus haec vita referta sit, non satis esse dicit, quibus ideae satis cognosci possint. Inde esse consequens, ut, sicut fuerit transitus ex statu anteacto in statum praesentem, ita futurus sit transitus ex statu praesenti in statum alium (ibid. c. 15 sqq.). Deinde animus sibi intime coniunctam habet ideam vitae, ergo interitui et morti opponitur (ibid. c. 49 et sqq.). Sicut praeterea ens omne, ita etiam animus habet speciale quoddam malum, quo solo corrumpi potest. Id pro animo in flagitio sive scelere situm est. Scelere autem sive flagitio non paratur animo interitus. Ergo ne in morte quidem corporis animus interire potest (Rep. 10, c. 9). Accedit ratio ethica: Ex optatis hominum malorum est, ut animus intereat: si animus est immortalis, unica salus hominum in eo sita est, ut bene et rationabiliter agant (Phaedr. c. 107). Nonnulla Plato de statu quodam intermedio profert, in quo animae imperfectae metempsychosi subdantur. Praemium pro vita bona et iusta tandem in similitudine cum Deo situm esse dicit (Tim. 41; Theaet. 176) [2].

[1] Tusc. l. i, c. 12.

[2] Cfr. Siebeck, Gesch. der Psych. I, 1, 199.

Aristotelem quod attinet, dubitatum est, quid de immortalitate animi sit arbitratus[1]. Certum est, cum eius doctrina omnino cohaerere, ut dixerit animum humanum immortalem esse. Animum hunc duplici ratione considerat; una ratione, quatenus est forma, et hac ratione a corpore separari non potest. Altera ratione, quatenus est „hoc aliquid" et habet Esse absolutum ut substantia subsistens, et hac ratione a corpore separatur et post corpus manet.

Neque loci desunt, in quibus id satis clare docet animum humanum, quia spiritualis sit, immortalem esse. „Intellectus separatus id est solum, quod est, atque id solum est immortale perpetuumque."[2] „Si operationum animae vel affectuum aliquis proprius sit ipsius (animae), fieri potest, ut anima separetur; si vero nullus sit eius proprius, non est separabilis."[3] De intellectu dicens: „Videtur, inquit, hoc animae genus esse diversum, idque solum, perinde atque perpetuum, ab eo, quod occidit, seiungi separarique potest."[4]

Atque haec satis sint[5].

1153. Doctrina S. Thomae. Haec Aquinas signa ponit et rationes, quibus ostendatur animam humanam esse incorruptibilem et immortalem. Id, inquit, potest esse manifestum ex duobus signis, quorum unum accipi potest ex parte intellectus: quia ea, quae sunt in se ipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt; est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit iis corruptio[6]. Praeterea, quia quum operatio non possit esse nisi per se exsistentis, oportet illud, quod per se habet operationem absolutam, etiam Esse absolutum et independens a corpore habere et per consequens esse incorruptibile. Operatio autem intellectus est ipsius absolute sine hoc, quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet[7]. . . .

Alterum signum sumi potest ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Unumquodque enim naturaliter suo

[1] Cfr. Döllinger, Heidenthum und Judenthum p. 310. Zeller, Philos. der Griechen II, 2.

[2] De an. l. 3, c. 5, 430 a, 23. [3] Ibid. l. 1, c. 1, 403 a, 12.

[4] Ibid. l. 2, c. 2, 413 b, 25; cfr. c. 4, 429 a, 18.

[5] Cfr. Suarez, De an. l. 1, c. 11. v. Hertling, Materie und Form (Bonn 1871) p. 149. Rolfes, Aristoteles' Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt (Berlin 1892) p. 162.

[6] Quaest. disp. q. de an. a. 14. [7] 2 dist. 19, q. 1, a. 1.

modo Esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit Esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit Esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis [1].

Probatur secundo ratione, quia dupliciter aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato et corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et Esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet Esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se; quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. . . . Anima autem humana non potest corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit Esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile autem est, quod forma separetur a se ipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. Est ergo anima rationalis incorruptibilis [2].

Quod praeterea confirmatur, quia nulla forma corrumpitur, nisi vel actione contrarii vel per corruptionem sui subiecti vel per defectum suae causae. Sed anima rationalis non potest corrumpi per actionem contrarii, quia nihil est illi contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva contrariorum omnium. Similiter autem neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, quum in Esse produci non possit nisi per creationem, quae soli Deo competit. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti, tum quia anima humana est forma non dependens a corpore

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 75, a. 6; Summa c. gent. l. 2, c. 79, a. 4.

[2] Id. S. theol. 1, q. 75, a. 6; Quaest. disp. q. de an. a. 14; Quodlib. 10. a. 6.

secundum suum Esse, tum quia si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet, quod eius Esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitatur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet: si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato. Videmus autem, quod quantumcunque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur. Unde dicit Aristoteles, quod, si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut iuvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo, ipse non debilitatur, neque per se neque per accidens, per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium, quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae. Patet igitur, quod intellectus humanus est incorruptibilis et immortalis et consequenter et anima rationalis, quae est intellectiva substantia.

Quod praeterea potest confirmari, quia operatio debet semper proportionari virtuti operanti, et contra virtus operationi; operatio enim non potest esse abstractior virtute; sed operatio propria animae rationalis, puta intellectio, est separata a materia, ut patet ex obiecto, quod est universale, tum quia non exercetur per ullum organum [1].

1154. Doctrina Aristotelicorum. Aliquos ex Aristotelicis in perniciosos errores materialistarum et pantheistarum declinavisse scimus. Permulti autem ex sanioribus veritatem, de qua agitur, multis argumentis fulcire conati sunt. Ex recentioribus exemplo sit Toletus, qui immortalitatem animi probavit ex potentiarum animae capacitate infinita et obiecto, et 1° quidem intellectus, 2° voluntatis; 3° ex appetitibus animae variis a natura insitis; 4° et 5° ex operibus eius a corpore separatis tam voluntatis quam intellectus; 6° ex generatione animae et causis corruptionum, quae in anima rationali esse non possunt; 7° ex convenientia eiusdem animae rationalis cum angelis et Deo; 8° ex praemio et poena bonis malisque debitis; 9° ex fine ultimo et beatitudine nostra,

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 79, a. 8 et 9. Cfr. c. 55. 80. 81. 82.

quae in hac terra esse non potest: 10° ex variis virtutibus et earum actionibus, quae perirent, et vitiis, quae contra sequerentur: 11 ex pugnantia sensus cum ratione et contra: 12° ex maiore omnium rerum publicarum, immo omnium fere hominum consensu: 13° ex maiore denique utilitate et securitate et decentia huius opinionis quam contrariae [1].

Quaeritur:

sitne animus humanus revera immortalis.

1155. **Rationes dubitandi.** Videtur (1.) in morte corrumpi anima. Nam ex persuasione omnium hominum in morte non separatur aliqua substantia a cadavere eo modo, quo separatur homo ab aliquo vestimento, quod deponit vel a domo, in qua usque habitaverat, sed exstinguitur et perit substantia.

(2.) Quod habuit initium cum corpore, cum corpore etiam perire debet, sed anima humana incepit esse cum corpore: ergo etiam unus erit interitus pecudum atque hominum.

(3.) Anima humana creata est, ut essentialiter sit corporis forma, i. e. ut ex eius cum corpore unione formaliter resultet id, quod est „homo". Ergo soluto corpore et pereunte homine, etiam anima perire debet.

(4.) Si anima non periret in morte hominis, nulla esset ratio, cur homo tantopere horreret ipsam mortem.

(5.) Operatio propria hominis est intelligere cum phantasmate; sed nulla res sine propria operatione esse potest. Ergo anima manere non potest destructo corpore.

(6.) Quorum est simile principium et similis processus, eorum etiam similis finis esse videtur. Sed simile est principium hominum et bestiarum, similis etiam processus in utrisque.

(7.) Videtur Deus ex benignitate annihilare animas, postquam coniunctionem cum suis corporibus, quae sibi naturalis sit, amiserint; eo fere modo, quo nos ex misericordia necamus aviculam, quae alam vel pedem amisit.

1156. **Thesis I:** **Ex variis conditionibus vitae humanae constat animam humanam dissoluto corpore fore superstitem.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Probari volumus animam humanam post mortem futuram et victuram esse, idque non ex natura animae, sed ex variis vitae humanae conditionibus. Postea videbimus animam humanam ex se sive ex sua interna natura neque corrumpi nec mori posse. De aeternitate dicemus postea.

[1] De an. l. 3, c. 5, q. 16. Cfr. Suarez, De an. l. 1, c. 10, n. 66 sqq.; Greg. a Valentia tom. 1. disp. 60, q. 1, p. 313; Lessius, Opusc. de immortalitate animorum.

Praenota 2°. Ex solis naturalis rationis principiis volumus hanc thesim cum certitudine probari posse.

Praenota 3° ea, quae ante de adversariis dicta sunt.

Argumenta. *Arg. 1* (ex consensu universi generis humani). Omnes homines omnium temporum et regionum firma tenet persuasio, alteram post mortem vitam hominibus futuram esse.

Ex varii temporis scriptoribus, ex variis populorum historiis et ex narrationibus viatorum, qui gentes silvestres inviserunt, concludere licet apud omnes mundi populos mortuorum reliquias in magno honore et cultu semper habitas esse, ubique reperiri exsequiarum pompam, curam sepulchrorum, funereas caerimonias, neque ea in re barbaras gentes excultis nationibus cedere[1]. Tot autem et tantos honores sive publicos sive privatos mortuis non tribuissent, si mortuos existimavissent omni vita destitutos esse, neque ex ipsis aliud superesse nisi putridum cadaver. Sic populi, qui feminam iubent simul cum mortuo marito comburi et servos simul cum domino, ut huic in altera vita famulari possint, certe aperte testantur his ritibus, se persuasum habere, homines in morte ex hac vita exeuntes, in vitam transire alteram[2]. Multa sunt praeterea testimonia, quibus aperte declaretur hanc de immortalitate animorum persuasionem apud omnes gentes reperiri.

Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est atque impulsus, praecipue quum agitur de re gravissima, quae pravis hominum cupiditatibus adversatur. „Quod si omnium consensus naturae vox est, omnesque, qui ubique sunt, consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat, qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est“ (Cicero).

Hoc enim iudicium ad iudicia sensus communis spectat (Log. n. 754), quae in natura rationali hominis fundamenta habent. Non potest autem esse dubium, quin absit ab humana ratione interna causa erroris, qua velut pondere quodam naturali feramur ad amplectendum id, quod falsum est. Nam facultates nostrae cognoscitivae pro sua natura totae ad veritatem assequendam ita coaptatae sunt, ut per se in errorem adducere non possint (Log. n. 760).

[1] Cfr. Knabenbauer, Das Zeugniss des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. Frib. 1878; Guil. Schneider, Das andere Leben (ed. 3, Paderb. 1890) p. 107 sqq.; Edm. Spiess, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Jena 1877.

[2] Comp. phil. Sulpit. III, 22.

Arg. II (ex desiderio immortalitatis et beatitudinis naturali). Inest in nobis naturalis cognitio et appetitus immortalitatis et beatitudinis. Homo enim notionem futuri et vitae suae futurae in crastinum et vitae futurae in perpetuum non habere non potest. Et sicut non potest non velle se esse et vivere in praesenti, ita non potest non velle vitam in perpetuum atque appetere vitam futuram in omnem aeternitatem. Deinde per experientiam constat a natura insidere omnibus hominibus desiderium verae beatitudinis, quae mentem plane expleat. Hoc vero desiderium his in terris nunquam expletur, id quod constat ex experientia, et ex natura bonorum, quae homini his in terris praesto sunt.

Atqui hic appetitus vanus et irritus esse non potest. Quod enim impressione naturae a Deo acceptae appetimus, id a Deo docemur et iubemur appetere atque exspectare. Naturale enim desiderium nihil est aliud, quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis. Ergo quum Deus naturaliter nobis indiderit notionem et desiderium immortalitatis et beatitudinis, si anima non esset post mortem superstes, natura arguenda esset mendacii et Deus ipse nos deciperet.

1157. *Arg. III* (ex omnimoda incompletione vitae terrestris). Post praesentem vitam altera futura est, si vita praesens pro homine naturam habet exsistentiae incompletae, inchoatae, praeparatoriae. Atqui ita est

a) Ratione intellectus. In omni rerum genere atque in omni scientiae disciplina scire incipimus dumtaxat. Et quo magis sciendo progredimur, crescit etiam earum rerum notitia, quas ex potiore parte ignoramus. Unde quo magis his in terris crescit nostra scientia, crescit quoque sciendi cupiditas.

b) Ratione voluntatis. Voluntate felices esse volumus. Praebet quidem haec vita in multis rebus quaedam felicitatis initia, quae tamen famem potius stimulant quam satiant; ipsam felicitatem praebet nunquam. Plena est haec vita miseriis, doloribus, laboribus. Neque tamen „temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano; nec id gigneret aut aleret, quod quum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum: portum potius paratum nobis et perfugium putemus“ [1].

[1] Cic., Tuscul. l. 1. c. 47.

c) Ratione curarum, occupationum, quae hanc vitam implent. Quae res omnes vim suam et valorem debitum inde trahunt, quod sint praeparatio ad vitam futuram. Consideratae in se ipsis vix ullum momentum habent, quod homine dignum sit. Si omittis vitam futuram, vita terrestris est referta inanibus laboribus, ineptiis, stultitiis.

d) Ratione ordinis iustitiae. Is ordo expostulat, ut homo sequens ductum rationis et conscientiae inveniat quietem, quae appetitum expleat, et ut mali puniantur. Sed virtutis via aspera est et difficilis; contra vitiorum semita iucundissima. Et saepe homini necessarium est, ut pro conscientia intacta servanda omnia bona terrestria atque ipsam vitam posthabeat. Praeterea haud raro iusti puniuntur, iniusti summis laudibus extolluntur, ita ut nulla prorsus esset debita iustitiae ratio, si anima in morte hominis interiret.

Arg. IV (ex indole legis moralis menti humanae insitae). Persuasio, quae ad implenda pleraque virtutum officia, ad quae iure naturali tenemur, est necessaria, falsa esse non potest. Nam natura humana ita instituta esse non potest, ut ad exsecutionem officiorum patrocinio egeat erroris et mendacii; sed in persuasione, quae vera est, satis opis et praesidii esse oportet.

Atqui persuasio de immortalitate animae humanae ad finem, quem diximus, est necessaria. Nam pleraque officia verae (non apparentis) moralitatis contemptum et neglectum rerum postulant, quae ad hanc vitam spectant quasque nemo non ardentissime expetere et procurare posset, nisi post hanc vitam esset alia, in qua neglecta incommoda et labores virtutis compensarentur. Ad quae officia inter alia spectant temperantia, iustitia, fortitudo, religio. Quae officia haud raro tanta hominibus onera imponunt, quanta nemo pro connaturali prudentia in se susciperet, nisi vitam post mortem alteram futuram esse arbitraretur.

Si deinde finis hominis internus ultimus in hac vita constitutus esset, quum ad finem ultimum omnia referenda sint, haud inepte quis sibi persuadere posset, quae dici soleant virtutes esse vitia, quum sint contra debitam inclinationem naturae. Et facile quis crederet, licere sibi urgente tyranno peierare, iustitiam et veritatem prodere, ne omne et totum bonum amitteret.

Praeterea, si non esset altera vita, in natura humana inclinationes et obligationes naturales insitae essent inter se pugnantes,

quae inter se conciliari nunquam possent. Hinc pugna continua esset inter desiderium naturale felicitatis et legem naturalem honestatis et virtutis, ad quam cum ipsius vitae contemptu obligamur. Si non est vita altera, impulsus naturales inter se pugnant, quia continenter ex felicitatis amore fugere virtutem et ex virtutis amore felicitati valedicere deberemus.

1158. *Confirmatur 1°* ex consideratione divinarum perfectionum:

a) Divinae sanctitatis. Sicut Deus hominibus legem moralem imponere debuit, ita in nullo discrimine ponere non potuit, utrum homines legem istam sequerentur necne; hinc exsecutionem legis sanctione convenienti et ex se efficaci urgere debuit. Atqui haec reapse his in terris non invenitur.

b) Divinae iustitiae. Ad hanc spectat, ut boni bene se habeant, mali vero male. Atqui id his in terris locum non habet. Ergo vita altera futura erit.

Confirmatur 2° ex comparatione inter homines et bestias instituta. Inconveniens est, ut homo sit sortis deterioris quam bestia; esset vero, si non esset vita post mortem futura[1].

Bestia bona solum sensibilia appetit, nec multis eget; quae vero illi necessaria sunt, facile assequitur iisque satiata est. Contra homo non sensibilia appetit, sed bona multo praestantiora, quibus felicitatem omni ex parte perfectam assequatur. Sed quantumcunque minutis praesentis vitae bonis abundamus, satiari his non possumus; sunt enim omnia hoc nostro animo et desiderio minora. Et vix pauci haec bona obtinent, idque summo labore; hominum pars maxima vires et media nullo modo habent, quibus ea bona assequi possint. Quam ob rem plurimos inter homines reperies aegros, pauperes, rudes, contemptos, laboribus nimiis distentos, plenos curis, tristitia atque doloribus.

Praeterea beluae conditionem ea, quae iis contingit, meliorem non percipiunt, de malis praeteritis non dolent, de futuris non sunt sollicitae, mortem non praesentiunt. Quo fit, ut sine sollicitudine, sine ambitione, sine invidia, sine timore vitam agant tranquillam et liberam. Sed homo bonum, ad quod aspirat, cum aerumnis, quibus premitur, comparare solet, expendit, quae alii possideant, quibus ipse careat; quid ipsi iusto iure conveniat, quid habeat. Praeteritas cum tristitia recolit iniurias; impendentium

[1] Tongiorgi, Psychol. n. 233.

calamitatum timore agitatur, non suis tantum, sed aliorum quoque miseriis angitur consanguineorum, amicorum. Atque ita timoribus et desideriis oppressus, invidia et maerore turbatus, angustiis et doloribus refertus, mala innumerabilia patitur, quae pecudum genus ignorat.

Confirmatur 3° ex funestis consectariis. Doctrina illa, quae est columen et firmamentum moralitatis, iustitiae, virtutis, dignitatis humanae in vita tam privata quam sociali, qua vero sublata aperiuntur portae colluviei vitiorum ac scelerum, non potest non esse vera. Atqui huiusmodi est veritas, de qua agitur. Sublata enim hac veritate a) is optime generi humano consuleret, qui ex societate civili faceret saginarium bene institutum secundum commoda vitae animalis; b) homo bonus vel malus iudicandus esset secundum normam eandem, qua iudicatur belua; atque is homo esset optimus, qui optime sequeretur ductum solius naturae sensitivae; c) una vera philosophia esset philosophia pessimismi et desperationis.

1159. **Thesis II:** **Anima humana ex natura sua neque per se neque per accidens corruptibilis est; quam ob rem ex natura sua est immortalis.**

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Animum humanum reapse post interitum hominis superstitem esse diximus. Nunc dicimus hanc immortalitatem in ipsa hominis natura solida fundamenta habere ita, ut etiam ex hac natura immortalitas animi demonstrari possit[1].

[1] Omnes concedunt doctrinam de immortalitate intime cohaerere cum doctrina de spiritualitate. Sic inter alios D. F. Strauss: „Alle jene angeblichen Eigenschaften der Seele, aus denen ihre Unsterblichkeit erschlossen wird, sind ihr rein willkürlich beigelegt. Uns haben genauere Beobachtungen auf den Gebieten der Physiologie und Psychologie gezeigt, wie Leib und Seele, selbst wenn man sie noch als zwei besondere Wesen unterscheiden will, doch so eng aneinander gebunden sind, insbesondere die sogenannte Seele so durchaus durch die Beschaffenheit und die Zustände ihres leiblichen Organs bedingt ist, dass eine Fortdauer derselben ohne dieses Organ undenkbar wird. Die sogenannten Seelenthätigkeiten entwickeln sich, wachsen und erstarken mit dem Leibe, insbesondere mit ihrem nächsten Organ, dem Gehirne, nehmen mit ebendemselben im Alter wieder ab, und erfahren, wenn das Gehirn afficirt ist, und zwar so, dass mit einzelnen Gehirntheilen bestimmte einzelne Geistesfunctionen leiden, entsprechende Störungen. Was so eng und durchaus an das leibliche Organ gebunden ist, das kann nach dessen Untergang so wenig fortdauern, als von einem Zirkel nach der Auflösung des Umkreises ein Mittelpunkt bleibt“ (Der alte und neue Glaube p. 131—132).

Hac igitur thesi ulterius stabiliuntur ea, quae in thesi prima probata sunt.

Praenota 2°. Thesis duas partes habet. In priore edicimus animum humanum consideratum ut substantiam individualem et quodammodo personalem neque per se neque per accidens corruptibilem esse. Intelligitur incorruptibilitas naturalis, non essentialis, quae soli Deo ut enti a se competit. Corruptibile dicitur id, quod habet in se causam internam non essendi. Per se corruptibile dicitur aliquid in se subsistens, quod habet in se causam internam non essendi, ut sunt corpora naturalia. Per accidens corruptibilis est forma non subsistens, quae corrumpitur corrupto composito, ut sunt animae beluinae (n. 345). Incorruptibile dicitur illud, quod neque per se neque per accidens habet causam internam non essendi. Ex qua definitione sequitur id, quod sit incorruptibile, non posse cessare ab essendo nisi per annihilationem.

Praenota 3°. In altera parte ponitur animum humanum immortalem esse. Immortalitas incorruptibilitatem significat viventis, ut vivens est; est igitur vitae inamissibilitas. Unde naturaliter immortale est, quod ex natura sua semper vivere sive immanenter agere potest. Anima humana tum putanda est esse immortalis, si separata a corpore continuare potest vitam intellectualem. Id animae humanae ex natura sua competere dicimus. Immortalitas ratione necessitatis esse potest triplex: essentialis sive absoluta, quae soli Deo est propria; naturalis, quae naturam rei utcunque sequitur; gratuita, quae alicui rei ex se mortali ex gratuita divinae bonitatis dispositione donari potest.

1160. Argumentum partis prioris (ex animae spiritualitate et simplicitate). Anima humana non est corruptibilis per accidens. Nam illa tantum forma est per accidens corruptibilis, cuius totum Esse est in composito; anima autem humana est forma spiritualis, i. e. est subsistens et habet suum Esse in se (n. 263). Neque est corruptibilis per se, non enim habet partes entitativas, sed est simplex (n. 272).

Vel sic: Anima humana est substantia essentialiter et entitative simplex: creatione orta non solum entitate a materia, quam informat, prorsus est distincta, sed etiam naturaliter a materia independens atque in se subsistens.

Sicut anima habet operationes et facultates nobilissimas, intrinsecus a corpore non pendentes, ita etiam naturam habet independentem et in se subsistentem. Si actus intellectus et voluntatis a sola anima eliciuntur et in sola

anima ut subiecto immediato recipiuntur, anima ex natura sua est independens a corpore.

Atqui ut omnino simplex corrumpi non potest per se (eo modo, quo corrumpitur *aqua* solutione chemica). Hac de re praeclare Tullius: „In animi cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, nec interire igitur. Est enim interitus quasi discessus et secretio ac diremptus earum partium, quae ante interitum iunctione aliqua tenebantur." [1] Neque ut forma in se subsistens corrumpi per accidens potest, quae corrumpatur corrupto altero. Formae, quae non subsistunt in se (velut accidentia absoluta vel animae beluinae), naturaliter pereunt pereunte subiecto, a quo naturaliter pendent [2]. Anima humana sicut ex dispositione corporis non pendet, ut fiat, sed informet, ita pereunte dispositione corporis desinit informare, sed non desinit exsistere. Animam humanam a Deo creari diximus. Creatio vero et conservatio (passiva) non distinguuntur nisi ratione. Quae igitur ex natura sua a voluntate Dei creantis pendent, ut oriantur, ex sola etiam voluntate Dei conservantis pendent, ut permaneant.

Confirmatur id, quod diximus, multis signis. 1. Ea, quae in se ipsis sunt corruptibilia, quatenus percipiuntur intellectu, incorruptibilitatem quandam nanciscuntur [3]. 2. Appetitus naturalis in nulla re frustrari potest. Et sicut unumquodque suo modo esse naturaliter desiderat, ita in rebus cognoscentibus hoc desiderium naturale cognitionem sequitur. Sensus non cognoscit Esse nisi sub conditionibus hic et nunc exsistentibus. Intellectus autem apprehendit Esse absolute et secundum omne tempus. Quam ob rem omne, quod intellectum habet, semper esse desiderat [4].

1161. *Argumentum* partis alterius (ex spiritualitate operationum animae). Anima humana soluta a corpore ex natura sua putanda est retinere vitam, si habet omnia, quae ad vivendum requiruntur. Atqui habet omnia.

Facultates enim intelligendi et volendi, quae a corpore non pendent intrinsecus, destructo corpore suapte natura manent. Manet etiam obiectum proportionatum. Retinent enim facultates istae proportionem ad rerum rationes intelligibiles. Habet deinde anima se ipsam praesentem. In hac vita anima corpori in unitatem naturae coniuncta et secundum totam suam substantiam corpori immersa non est actu intelligibilis, neque intellectus in eam immediate reflectere potest. Post separationem autem anima in se actu intelligibilis est et intellectus eam in se directe reflec-

[1] Tuscul. disp. l. 1, c. 29.
[2] Cfr. Suarez, Disp. metaph. disp. 5, sect. 6, n. 11.
[3] S. Thomas, Quaest. disp. q. de an. a. 14 vers. fin.
[4] Id. S. theol. 1, q. 75, a. 6; Summa c. gent. l. 2, c. 79.

tere potest. Et cognita anima, huic ea obiecta praesentia sunt, quibuscum anima essentiales relationes habet, inter quae praecipue Deus, a quo anima essentialiter pendet. Retinet quoque anima species rerum his in terris acquisitas. Et praeterea certum est divinam providentiam, quae tanto apparatu providit, ne animae coniunctae corpori desint obiecta statui animae convenientia, abunde providebit, ne animae separatae desint species et obiecta, quae huic ad vivendum sunt necessaria. Quod si obiecta in promptu sunt, intellectus ex natura sua in actualem cognitionem transit. Omnis enim facultas naturaliter ad actum inclinatur et positis omnibus ad agendum requisitis natura impellente agit.

Neque obstat, quod in hac vita nihil intelligit nisi cum conversione ad phantasmata. Etsi enim est in bonum animae, quod corpori uniatur et hinc se ad phantasmata convertere debeat, non est tamen immersa corpori, sed suum sibi operandi et essendi modum retinet a materia independentem. Si in praesenti statu intellectualiter agere non potest sine continua conversione ad phantasmata, id ipsi non absolute convenit, sed propter statum inclusionis in corpore. Unde cessante hoc statu sine conversione ista vitam intellectivam ducere potest; sicut ille, qui iter faciens curru vehitur, regionem contemplari non potest, nisi convertendo se ad fenestras, egressus tamen curru libere regionem contemplari potest, omissa ista ad fenestras conversione. Mutato modo exsistendi mutatur modus cognoscendi. Quamdiu anima est in corpore, homo est, qui proprie „est“ et operatur, non anima; quum vero anima a corpore est separata, iam ipsa anima id est, quod proprie „est“ et operatur.

Et posita intellectus operatione neque a voluntate obiecta abesse possunt.

Dices: Si anima separata intelligere potest, esset melioris conditionis quam coniuncta cum corpore; atqui id esse non potest. — *Resp.:* Est quidem melioris conditionis secundum quid, non tamen simpliciter. Iste enim intelligendi modus propter imperfectionem animae humanae quandam confusionem et universalitatem adiunctam habet, qua fit, ut difficulter ad res particulares descendere possit [1].

1162. **Corollarium.** Ergo Deus animas humanas non annihilabit. Namque communis divinae providentiae est, ut res pro earum

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 1; Quaest. disp. q. de an. a. 15 in fin. corp.

natura tractentur, nisi obstet specialis ratio. Vidimus, quae sit natura animae. Certe Deus naturam ex se perpetuam et aeternitatis capacem non creavit, ut eam post quaedam exsistentiae et vitae initia annihilet. Neque ipsi huius rei ulla ratio praesto esse potest. Non est animae discessus ex corpore: nam anima post mortem hominis tanquam „hoc aliquid" et esse et vivere potest. Neque est bonum universi; nam anima humana tanquam media inter puros spiritus et res materiales pro creaturarum universitate peculiarem finem habet. Neque est bonum superioris cuiusdem creaturae; nam anima humana directe et immediate in Deum eiusque gloriam ut in finem suum ordinata est.

Atque ita ex hac thesi nascitur praeclara thesis primae confirmatio; modo probatum fuerit animam neque a vi creata annihilari posse.

1163. **Thesis III:** **Anima humana a nulla vi creata exsistentia vitaque privari potest.**

Ad statum quaestionis. Thesi antecedente incorruptibilitas animae interna probata est; nunc probanda est incorruptibilitas externa. Dicimus igitur in nulla re creata vim esse, qua anima exsistentia vel vita privari possit. Sicut secunda thesi, ita etiam hac tertia thesi confirmatur et illustratur id, quod thesi prima probavimus: animam humanam dissoluto corpore fore superstitem. In priore parte de exsistentia agitur, in altera de vita.

Argumenta partis prioris. *Arg. I* (ex notione virtutis creatae). Virtus creata, sicut non potest quidquam ex nihilo efficere, ita neque quidquam in nihilum redigere, quia tota eius actio versatur in immutandis rebus harumque potentia passiva. Atqui anima, quae sit simplex et in se subsistens, i. e. neque per se neque per accidens corruptibilis, interire non potest nisi annihilatione, neque habet potentiam passivam ad Non-esse [1].

Vel aliis verbis: Annihilatio actu positivo fieri non potest, sed sola cessatione divinae conservationis. Actus enim positivus e potentia egrediens pro termino habet effectum positivum. Deinde omne agens, quum agit, secundum quod est ens actu, efficit aliquod ens actu. Ut igitur actione transeunte aliquid annihilaretur, necesse esset, formam in rem adduci, qua posita propter eius contrarietatem forma prior totumque Esse corrumperetur atque in nihilum redigeretur. Enti autem nihil est contrarium.

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 1, q. 75, a. 6 ad 2; Summa c. gent. l. 1, c. 30.

Arg. II (ex natura animae humanae). Deus vult, ut anima ex propria sua natura et conditione incorruptibilis perpetuo perseveret. Ergo natura creata cuiuscunque est virtutis, animam destruere non potest. Omnis enim virtus creata ordini divinae providentiae subiecta est.

Argumentum partis alterius. Neque anima vita privari potest. Nulla enim vis creata intellectum et voluntatem ab anima divellere potest. Hae enim facultates necessario ab ipsa essentia dimanant, hinc avelli non possunt, nisi anima destruatur. Neque ulla vis creata obiectum omne his facultatibus praeripere potest vel inter ipsas et obiectum impedimenta ponere. Nam obiecta huiusmodi vel sunt animae ipsi interna, vel sunt mere intelligibilia et divini luminis immediata participatione animae manifestari possunt [1].

1164. **Thesis IV:** **Anima humana post separationem a corpore superstes in perpetuum exsistet et vivet.**

Ad statum quaestionis. *Praenota.* In thesi tantum de iis animabus dicimus, quae his in terris propter vitam honestam et piam ultimum suum finem adeptae sunt. Inde concludemus in corollario (n. 1168), quid de iis arbitrandum sit, qui propter suam ipsorum culpam, propter vitam inhonestam et impiam ex fine suo exciderunt.

Argumenta. *Arg. I* (ex natura animae). Ex natura, molitione, indole operum duratio temporis, cui ab auctore destinata sunt, dignoscitur. Sed Deus animam humanam creavit spiritualem, simplicem, incorruptibilem, quae non indigeat corporis, ut sit et vivat, quae a nulla vi creata exsistentia et vita privari possit; eandemque capacem fecit, ut nobilissimo fine summaque felicitate perpetuo fruatur. Ergo non ad tempus determinatum, sed ad aeternitatem hoc suum opus destinavit [2].

Arg. II (ex desiderio beatitudinis). Fieri non potest, ut naturae desiderium inane sit. Sed est humanae naturae desiderium, ut homo sit in perpetuum et sit beatus. Illa enim, quae ipsum Esse perpetuum cognoscunt, desiderant ipsum naturali desiderio [3]. Est etiam desiderium felicitatis idque eius, quam ratio cognoscit, i. e. omnino perfectae. Hoc desiderium est summum atque ani-

[1] Cfr. Tongiorgi, Psychol. n. 217. [2] Ibid. n. 236 et 237.
[3] S. Thomas, Summa c. gent. l. 2, c. 55.

mae essentiale. Si autem anima non est immortalis, huic desiderio nunquam satisfiet. Ad perfectam enim felicitatem tria requiruntur: absentia omnis mali, possessio omnis boni, quod naturae conveniat, securitas nunquam ex hoc statu excidendi.

Atque haec tertia conditio omnino est necessaria[1]. Nam a) felicitas et possesione boni praesentis continetur et spe atque securitate futuri. b) Felicitas in eo est, ut bonum, quod quis possidet, desiderio respondeat. Desiderium autem tantum patet, quantum boni convenientis cognitio. Si igitur bonum aliquod possideamus, at bonum maius idque nobis conveniens cognoscamus neque tamen possideamus, felices esse non possumus. Sed nos felicitatem perpetuam cognoscimus et desideramus eiusque capaces nos esse intelligimus. Quantacunque igitur parata est nobis felicitas, si perpetua non est, perfecta non erit.

Quam ob rem si tertia haec conditio absit, absunt etiam reliquae. Non abest amplius omne malum, quia timor amittendi summum bonum permagnum malum est. Neque possidetur omne bonum naturae conveniens, quia bonum animae maxime conveniens est Esse perpetuum[2]. „Quid", ut est apud S. Augustinum, „illa beatitudine falsius atque fallacius, ubi nos futuros miseros aut in tanta veritatis luce nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus? Si enim futuram calamitatem ignoraturi sumus, peritior est hic nostra miseria, ubi venturam beatitudinem novimus. Si autem nos illic clades imminens non latebit, beatius tempora transigit anima misera, quibus transactis ad beatitudinem sublevetur, quam beata, quibus transactis ad miseriam revolvatur." [3]

1165. Respondenda. (Conf. n. 1154.) *(Ad 1.)* In morte perit substantia, quae est homo, quae est substantia una composita ex anima et corpore. Separantur inter se duae substantiae non completae, sed incompletae.

Dices: Anima humana sit substantia incompleta. Fieri autem non potest, ut substantia incompleta sola exsistat. — *Resp.:* Anima est substantia incompleta, quia est per se et essentialiter forma corporis; est tamen substantia perfecta; ideo non dependet a corpore. „Licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere, in quantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei, in quantum est forma." [4]

Itaque *dist. mai.:* Anima humana est substantia incompleta ratione ulterioris communicabilitatis (quatenus Esse illud, quod habet, ulterius communicare

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 5, a. 4.
[2] Cfr. Tongiorgi, Psychol. n. 240. [3] De civ. Dei l. 12, c. 20.
[4] S. Thomas, Quaest. disp. q. un. de an. a. 14 ad 10.

potest), *conc. mai.;* ratione indigentiae, *subdist.:* indigentiae cuiusdam partialis, *conc. mai.,* indigentiae essentialis et omnimodae, *nego mai.* „Anima humana illud Esse, in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum: ita quod Esse illud, quod est Esse totius compositi, est etiam animae.“ [1] Quando igitur in morte dispositiones requisitae ad id, ut corpus informetur, deficiunt, anima totum illud Esse quodammodo ad se retrahit.

(Ad 2.) Inepte dicit, qui nexum necessarium ponit inter ortum et interitum. Num inde, quod elementa chemica aliquando creata sunt, sequitur ea aliquando annihilatum iri? Perit quidem in morte homo, sed non pereunt elementa corporis: eccur periret anima? Propter naturam animae erat necessitas, ut anima oriretur exoriente homine. Sed propter eandem naturam animae est necessitas, ut non pereat pereunte homine.

(Ad 3.) Non est dubium, quin anima humana proxime ad constituendum hominem creata sit; id tamen non est unice et ultimatim. Esse enim non potest, ut anima excellentissimis facultatibus exornata sit unice et ultimatim ad degendam vitam naturalem in his terris [2].

(Ad 4.) Ex naturali mortis horrore confirmatur coniunctionem animae cum corpore omnino naturalem esse. Separatio ipsa violenta est, quia status coniunctionis naturalis est; sed etiam status separationis naturalis est. Habet anima humana statum duplicem, qui sibi connaturalis sit.

Inst.: Tantus est timor mortis, ut pateat mortem esse animae interitum. — *Resp. Dist.:* Timent mortem, quatenus haec est violenta animae a corpore separatio, *conc.;* quatenus est transitus ab hac vita in futuram, *subdist.:* quia adhaerent rebus sensibilibus neque de sorte certi sunt, quae eos exspectat, *conc.,* secus, *nego* [3].

(Ad 5.) Sicut in vita sensitiva sensibilibus externis abeuntibus manet de his actus imaginationis, ita operatio intellectus destructis phantasmatis in anima remanere potest [4].

Praeterea Intelligere cum phantasmate est propria operatio animae, secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis. Tum intelliget anima non per respectum ad phantasmata, sed intelliget per se ipsam secundum modum substantiarum, quae sunt totaliter secundum Esse a corporibus separatae [5].

Dices: Negat tamen ipse Aristoteles intellectum humanum sine phantasia intelligere posse [6]. — *Resp.:* Ad hunc locum obscurum respondet Aquinas: „Non intelligit intellectus aliquid sine phantasmate. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit; sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere.“ [7]

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 76, a. 1 ad 5.

[2] Id. Quaest. disp. q. de an. a. 14. [3] Tongiorgi, Psychol. n. 248.

[4] S. Thomas, Quodlib. 10, a. 6 ad 1; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 9 in corp. et ad 22.

[5] Id. S. theol. 1, q. 75, a. 6 ad 3; Summa c. gent. l. 2, c. 81, n. 5.

[6] De an. l. 3, c. 5, 430 a, 23. [7] Lect. 10 in fin.

(Ad 6.) Quod dicunt homines et alia animalia habere simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, non autem quantum ad animam. Nam anima beluae producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus, sed non quantum ad animam, quia homo intelligit, non vero belua [1].

Inst.: Beluae appetunt esse semper sicut homines, neque tamen immortales sunt. — *Resp.:* Beluae non appetunt esse semper, sed habent tantum instinctum conservationis in praesentia.

(Ad 7.) Status separationis a corpore pro anima non est miseria, neque quidquam habet, quod Deum misericordem ad annihilandam animam invitet. Omne id, quod animae in isto statu deest, ipsi convenit tantum in statu coniunctionis.

1166. Solvuntur, quae restant dubia. *Dicunt 1°:* Impossibile est aliquid habere virtutem ad essendum semper, quod non semper fuit: quia virtus, quae est ad hoc, ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum; et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem determinatam ad hoc, ut quandoque sit, quandoque non sit, quod invenitur in omni eo, quod esse coepit; sed anima rationalis non semper fuit, quinimmo cum corpore incepit: ergo nec semper erit, sed cum corpore desinet esse. — *Resp.:* Ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id, quod habet virtutem ad hoc, ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat Esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse. Et hoc etiam in anima verum est, quia per virtutem, quam modo habet, potuisset per mille milia annorum durasse; sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio, quando haec virtus ipsi data est [2].

Vel dici potest illam rationem habere locum in illis, quae fiant et corrumpantur naturaliter, in quibus ex defectu virtutis sit, ut non possint nec semper fuisse nec semper futura esse; non autem habere locum in his, quae per creationem sint, quae accipiant a Deo virtutem, ut sint semper; qua esse non possint, antequam illam accipiant [3].

Dicunt 2°: Primum movens est infinitae virtutis, quia movet tempore infinito; si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur, quod virtus eius sit infinita, sed virtus infinita non est in essentia finita; ergo sequitur essentiam animae esse infinitam, si sit incorruptibilis et immortalis: sed hoc est impossibile, quia sola divina essentia est infinita: ergo anima rationalis non est incorruptibilis et immortalis. — *Resp.:* Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam; non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo, quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis; tamen, quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstraret infinitatem formae, per quam aliquid est, sicut est; sicut neque hoc, quod dualitas semper est par, ostendit infinitatem

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 76, a. 6 ad 1.
[2] Id. 2 dist. 19, q. un., a. 1 ad 5.
[3] Id. Quodlib. 10, a. 6 ad 2.

ipsius. Magis autem hoc, quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam eius, quod est causa essendi [1].

Dicunt 3°: Animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum; ergo destructis corporibus non possunt animae in sua multitudine remanere; unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat, aut quod remaneat una tantum, quod est impossibile. — *Resp.:* Quaecunque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur Esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet; alioqui ex causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionatas et quasi naturaliter coaptatas, quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet, ut materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur Esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius dependet a materia et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae (id est simul cum materia) et proportionem ipsius, non autem ita, ut dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem animam humanam esse formam secundum Esse a materia non dependentem. Unde sequitur, ut multiplicentur quidem animae, secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum; et ideo non oportet, ut destructis corporibus cesset pluralitas animarum, ut ratio concludebat [2].

Dicunt 4°: Hominis compositi ex anima et corpore est quoddam Esse. Aut ergo praeter hoc Esse anima habet aliud Esse, aut non. Si habet aliud Esse, ergo composito advenit anima post Esse completum; ergo huiusmodi compositio est animae accidentalis, et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud Esse anima praeter Esse compositi, ergo, postquam deficit Esse compositi, anima esse non potest; sed in morte corporali deficit Esse compositi; ergo anima post mortem corporis non remanet. — *Resp.:* Anima Esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit; quod non est de aliis formis; et sic ipsum Esse animae fit Esse compositi, et tamen manet composito destructo [3].

Dicunt 5°: Quod advenit alicui et discedit ab eo praeter illius corruptionem, advenit ei accidentaliter; haec enim est definitio accidentis. Si ergo anima non corrumpitur corpore abscedente, sequetur animam humanam accidentaliter corpori uniri. Ergo homo est ens per accidens, quia est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius non esse aliquam speciem humanam; non enim ex his, quae coniunguntur per accidens, fit species una; nam *homo albus* non est aliqua species. — *Resp.:* Non est necessarium, ut, si anima manet corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita. Accidens enim describitur, quod potest adesse vel abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma. Si autem referatur ad principia compositi, verum non invenitur [4].

---

[1] S. Thomas, Quaest. disp. q. un. de an. a. 14 ad 4.

[2] Id. Summa c. gent. l. 2, c. 81.

[3] Id. Quodlib. 10, a. 6 ad 3; Quaest. disp. q. un. de an. a. 14 ad 11.

[4] Id. Summa c. gent. l. 2, c. 81.

1167. *Dicunt 6°:* Anima humana, quamvis perimi non possit per partium dissolutionem, potest tamen secundum intensionem per successivam remissionem paulatim evanescere. Ita Kant aliique. — *Resp.:* Minime gentium. Nam anima, quum sit substantia eaque omnino simplex, neque intendi potest neque remitti. Neque potentiae eius crescere possunt vel minui in se ipsis. Maior vel minor intensio reperitur solum in actibus et in habitibus.

Inst.: Anima habet morbos, velut dementiam, cupiditates, qui sunt corruptionis initia. — *Resp.:* Morbi corporis vel morbi, qui sunt proprii composito, possunt quidem corpori laesiones graves inferre, ex quibus dissolutio compositi consequatur; animae autem substantiam laedere non possunt. Morbi, qui sunt solius animae, ipsam corrumpere vel annihilare non possunt.

Dicunt 7°: Deus non tenetur homini mercedem dare. — *Resp. Dist. assertum:* Non tenetur absolute, *conc.;* non tenetur spectata hominis a Deo instituta natura, *subdist.:* non tenetur ob hominum merita, *conc.;* non tenetur propter sua ipsius attributa, *nego.*

Inst.: Certe Deus non tenetur pro militia brevi dare mercedem aeternam. — *Resp.:* Hominibus proponitur haec brevis militia tanquam medium naturale ad assequendam felicitatem aeternam.

Dicunt 8°: Argumentum, quod petitur ex desiderio naturali perpetuitatis et beatitudinis, falsum esse videtur. Nam desiderium istud exui potest, id quod apertum est in suicidis; ergo non est naturale. — *Resp. Dist.:* Desiderium naturale exui non potest totaliter et simpliciter, *conc.;* non potest obscurari et aliquo modo perverti, *nego.* De suicidis S. Augustinus: „Nemo mihi videtur, quum se ipsum necat, habere in sensu, quod post mortem non sit futurus. . . . In opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem desiderium naturale quietis. Quod autem quietum est, non est nihil; immo etiam magis est, quam id, quod est inquietum, quies enim habet constantiam, in qua maxime intelligitur, quod dicitur: est. Omnis igitur ille appetitus in voluntate mortis non, ut, qui moritur, non sit, sed ut requiescat, intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura autem quietus esse, hoc est ‚magis esse' desiderat. Quapropter nullo pacto fieri potest, ut ‚non esse' aliquem libeat." [1]

Inst.: Multa sunt desideria, quae, etsi sunt naturalia, tamen impletionem non obtinent. Ergo fieri potest, ut desiderium aeternitatis et beatitudinis non obtineat impletionem. — *Resp.:* Hoc loco in quaestionem tantum veniunt desideria, quae versantur in fine et in mediis ad finem necessariis. Ex his desideriis concludi potest ad destinationem et ad impletionem conditionatam, non vero ad impletionem absolutam. Si anima humana annihilaretur, nulla destinatio neque ulla impletio locum habere posset. Non repugnat bonitati divinae permittere, ut homo aliquibus rebus, in quas feruntur desideria naturalia, quae tamen ad finem ultimum non sunt necessariae, privetur. Fieri autem non potest, ut homo a Deo destinetur ad finem impossibilem.

Dicunt 9°: Virtus ipsa est praemium sibi sufficiens. Ergo nullum requiritur praemium in vita altera. — *Resp.:* Posita spe beatitudinis in vita altera, est quidem virtus inadaequate sufficiens, quatenus virtus est perfectio hominis

[1] De lib. arb. 3, 8.

exsistentis in via; non tamen est adaequate sufficiens tanquam terminus ultimus suae tendentiae.

Inst.: Virtus propter utilitatem exerceri non potest. Ergo non requiritur praemium in vita altera. — *Resp.:* Virtus ex se quidem exerceri non potest propter assequenda viliora bona huius vitae. Potest tamen recte exerceri propter assequendam felicitatem ultimam, praesertim quum primario exerceatur propter Dei voluntatem et secundario tantum propter beatitudinem.

Dicunt 10°: Nemo scit, ubi sit spatium recipiendis tot animabus sufficiens[1]. — *Resp.:* Animae separatae, quum sint spiritus, sunt extra omnem relationem materialem ad mundum corporeum, neque eo modo exsistunt in spatio sicut corpora. Sunt in spatio praesentialiter dumtaxat. Quam ob rem spatium ipsis sufficiens non esse non potest. Quod si quaeras, ubi sint, ratio humana tibi ignorantiam suam fateri debet.

Dicunt 11°: Non ad psychologiam spectat, inquirere, utrum animae humanae immortales sint, necne; sed id ad philosophiam pertinet. Philosophia vero, quia monismum sive pantheismum profitetur, immortalitati personali nullum locum relinquit. Ita Guil. Wundt[2]. — *Resp.:* Haec quaestio non pertinet quidem ad psychologiam physiologicam sive empiricam, spectat tamen ad psychologiam rationalem. Haec sicut etiam disciplinae reliquae absurditatem monismi sive pantheismi clare ostendunt.

1168. Corollaria. *Coroll. 1.* Poenas impiorum quod attinet, ex principiis rationis certo scimus esse proportionem naturalem inter peccata gravia et poenarum aeternitatem.

Prob. 1° ex ordine iustitiae. Propter infinitatem peccati Deus peccatorem poena aeterna punire potest et propter suam iustitiam censendus est velle ea poena punire. Etsi nullum peccatum infinitatem formalem et internam in ipso actu habet, habet tamen peccatum infinitatem quandam ex infinitate divinae maiestatis, cui fit iniuria et offensio[3].

[1] Dicit Strauss: „Wenn es sich um die Existenz von vielen Milliarden lebendiger Wesen handelt, ist es unerlässlich, nach dem Orte zu fragen, wo diese Wesen ihr Unterkommen finden können. Die Astronomie hat uns den himmlischen Raum um den Thron Gottes weggenommen; da das Innere der Erdkugel durch verschiedene Stoffe ausgefüllt ist, so fehlt auch für die Hölle das Lokal. Vielleicht auf den Gestirnen? Allein, wenn dort vernünftige Wesen überhaupt existiren können, so werden sie auch bereits entstanden sein; es würden also die Seelenkolonien, die von hier aus dort ankämen, das Feld schon besetzt antreffen" (Der alte und der neue Glaube p. 152).

[2] „Diese Frage gehört an und für sich gerade so wenig in die Psychologie, wie die nach der Erschaffung der Welt in die Physik oder Astronomie gehört" (Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele [ed. 2., Lips. 1892] p. 477—480).

[3] S. Thomas, S. theol. 3, q. 1, a. 2 ad 2.

a) Iniuriae magnitudo crescit in ratione directa dignitatis et iuris, quibus persona offensa praecellit, atque etiam pro vilitate et officio, quo offendens offenso subiectus est et obligatur. Unde peccatum habet malitiam infinitam. Accedit, ut Deus peccato non solum ut legislator, sed etiam ut finis contemnatur et creaturae postponatur. Sed proportio iustitiae postulat, ut poena cum culpa aequalitatem aliquam habeat. Ergo culpa infinita poena infinita reparari debet. Quum ergo nulla poena esse possit infinita secundum intensionem, oportet, ut secundum durationem infinita sit.

Hac de re Aquinas: „Licet Deus de iustitia creaturae contra se peccanti possit se subtrahere et eam in nihilum redigere, tamen convenientius iustitiae est, ut eam in Esse reservet ad poenam. . . . Ista iustitia congruentius respondet culpae in duobus. In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura, quae ordinem sibi a Deo inditum servat. Et ideo talis debet esse poena, quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia, quum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit. Nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde quum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero eius poena sensus pro actuali culpa, conveniens est, ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna, sed non remaneret poena sensus.“ [1]

b) Qui graviter peccat, quantum ex se est, in inordinatione perpetua et viribus suis irreparabili se constituit. Qui graviter peccat, Deum a se suaque voluntate aversum reddit et in se suscipit obligationem sustinendi odium Dei pro tota peccati malitia datque Deo ius ad sumendam vindictam. Ergo proportio naturalis est inter peccatum et poenae aeternitatem.

c) Quoniam haec vita terrestris est via quaedam et praeparatio, ideo nobis tributa, ut finem, qui in beatitudine situs est, per ordinis custodiam assequi possimus: vita autem futura est terminus, in quo praemia vel poenae pro meritis cuique tribuenda sunt: iam morte merendi tempus omnino interciditur, et tempus

[1] Quaest. disp. q. 5 de pot. a. 4 ad 6.

retributionis incipit. „Post hanc vitam", ut est apud Aquinatem, „non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem accipiat" (sicut dicebant metempsychosim ponentes). „Necesse est igitur, quod ille, qui hac poena punitur, ultimo fine privetur." [1] Vita terrestris ex natura sua est tempus evolutionis et mutabilitati subest, ex quo fit, ut homines omnes natura duce iudicent praeparationem ad sortem aeternam morte finiri, et in morte incipere statum quoad essentiam perpetuum et immutabilem. Si quis ergo, postquam peccavit, in ordinem sese restituere renuit, opportunitates obtinendae veniae contempsit et culpa illigatus decedit, in culpa irreparabiliter manet [2]. Et eo certius aeterna poena ipsi exspectanda est, quum ipso lumine rationis ductus sciverit se etiam post peccata cum offenso Deo reconciliari potuisse [3].

Prob. 2° ex necessitate sanctionis. Sicut Deus creaturis rationabiliter leges imponere debuit, ita has convenienti sanctione muniri oportebat, qua homines omnes, quacunque obiecta difficultate, attentione adhibita ordinaria, efficaciter ad legis observationem moverentur. Haec sanctio, spectata libertate hominis, non quidem efficax esse debet in actu secundo, requiritur tamen vera efficacia in actu primo a) pro omni re, quia lex semper observanda est; b) ordinaria adhibita attentione, quia mediis in vitae distractionibus lex observanda est.

Atqui nisi Deus statum viae et praeparationis ad hanc vitam coartavisset, neque poenas in altera vita statuisset aeternas, sanctio pro re omni satis efficax non esset.

Si enim terminus viae morte non finiretur, homines exercendas virtutes ad alteram vitam facile reicerent.

Deinde spectatis naturae humanae imbecillitate, et voluptatum illecebris et vitiorum incitamentis praesentibus et sensibilibus ex una parte, ex altera parte difficultatibus in exercendis virtutibus: facile intelligitur poenas futuras et a sensibus remotas

[1] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 144.

[2] Id. S. theol. 2, 1, q. 87, a. 3; 2 dist. 42, q. 1, a. 5. Tongiorgi, Psychol. n. 254.

[3] S. Thomas, Summa c. gent. l. 3, c. 156.

non satis movere homines ordinariam prudentiam adhibentes in re omni, nisi sint aeternae.

Accedit, ut Deum dedeceat ponere sanctionem, quam homo non sine aliqua causa aspernari possit. Homo scit se immortalem esse: si ergo sciret se post mille annos incipere vitam beatam in aeternitate, certe magnopere incitaretur, ut poenam finitam contemneret. „quia non quaerimus, quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri simus“ [1].

Itaque sanctio, quam Deus sibi debet ut sapienti et providenti, in eo gravioribus poenis consistere debet, a) quo magis hae fuerint absconditae a sensibus et remotiores tempore; in illis vero poenis tempore et proprietatibus suis dissitis sola nos ferit aeternitas; b) quo magis cupiditatibus impedita est legis observatio; sanctio, ne sit frustra, in aequilibrio quodam esse debet cum malis istis cupiditatibus; sed experientia teste cupiditates tantae sunt, quantis homines, ut esse solent, obsistere non possint, nisi ob timorem poenae aeternae. Neque potest Deus ex quadam mollitie relaxare malum poenae, quia eo ipso malum culpae (quod est multo detestabilius) augeretur.

Prob. 3° ex persuasione gentilium. Apud plerasque gentes recepta et constans erat doctrina eos saltem impios, qui magnis criminibus fuerint irretiti, in altera vita aeternas poenas luituros esse [2]. Ex hoc consensu firmum deducitur argumentum homines sensu naturae communi adduci, ut ob rationes solidas persuasum habeant esse poenas aeternas.

Prob. 4° ex damnatorum in malitia confirmatione. Certum est poenas esse aeternas, si damnati voluntate in malitia obfirmata persistant, neque unquam boni quidpiam propter Deum, finem omnium rerum ultimum, faciant; si enim perversitas et peccatum manet in perpetuum, poena non potest non esse perpetua.

Atqui semper in sua malitia persistunt, neque unquam quidquam boni moralis agunt. Iam in hac vita homines mali Deum resque divinas magnopere fastidiunt, ut iis nihil fere taediosius et insulsius videatur. Nunc omni genere doloris, afflictionis, desperationis repleti, Deum non cogitant nisi ut cruciantem et punientem [3]. Ex quo gravissime contra Deum exacerbantur; et morali necessitate oriuntur impatientia, odium Dei, impotentia se suosque cruciatus et actiones ad Deum, finem ultimum, referendi.

[1] S. Hieron., Contra Origenistas.

[2] Cfr. Lucret., De rer. nat. l. 1, v. 108; Virgil., Aen. l. 6, v. 517. 597; Ovid., Metam. l. 4, v. 460. 465.

[3] S. Thomas, 4 dist. 40, q. 2, a. 2 ad 2.

Si quis igitur has et rationes similes diligenter recogitaverit, is persuasum habere debet poenas in altera vita fore aeternas. Ne tamen motivum ad ducendam vitam honestam, quod ex timore harum poenarum trahitur, degeneret quasi in coactionem quandam et necessitatem ferream, congruens erat, ut realitas istarum poenarum sub aliqua obscuritate proponeretur. Nunc respectus ad poenam aeternam iam inchoatam quandam voluntatem bonam involvit.

Dices 1°: Poenarum aeternitas cum Dei bonitate infinita pugnat. Nam saevitiam quandam et crudelitatem in ipso arguit et inexplebilem vindictae sitim. — *Resp.:* Dei bonitas non est caeca quaedam et imbecillis affectio, qua vel sapientia excludatur vel iustitia impediatur. Num ideo, ut est apud Toxgiorgi[1], quia Deus bonus est, se et sua iura impune contemni sinet? num offensori suo, qui permagnae eius beneficentiae ingratissimum se exhibuit, qui eius donis obstinato animo male abusus est, qui promissa ab ipso praemia nihili fecit, qui ex superbia post peccatum ad misericordiam divinam confugere renuit, poenas meritas infligere non poterit? Saevus ille est, qui aliorum cruciatibus delectatur, crudelis, qui atrocitate animi poenae modum ultra debitum exaggerat. Deus non amore poenae, sed amore ordinis poenas infligit; propter peccatum enim hominis et poena, et eius in peccato obstinatio ad finem universi ordinantur. Neque puniens peccantes poena aeterna modum in puniendo excedit, sed potius modum observat, quem iustitia praefinit. Accedit, quod iustitia eius, qui summa cum tranquillitate iudicat, nihil habet commotionis illius, quam ira in homines etiam iustos inducit; multo minus furoris illius et perturbationis quidquam, quae humanam vindictam haud raro deturpant.

Dices 2°: Poenae aeternae cum iustitia pugnant. Nulla est proportio inter actum peccati momentaneum et poenam aeternam. — *Resp.:* Nulla est proportio temporis; est tamen proportio iustae commensurationis; id quod suo loco exposuimus. Deus mundum creavit ut Deus, misericordiam exhibuit ut Deus, mercedem dabit ut Deus, etiam puniet ut Deus. Generatim tamen punit citra, praemiat ultra condignum.

Dices 3°: Est tamen iniustum alicui non interrogato pro dono obtrudere rem, quae cum suspecta et periculosa conditione coniuncta est. Sed vita terrestris, quae cum periculo aeternae damnationis coniuncta est, est res periculosissima. Quis, si interrogaretur, non diceret: Potius non esse volo, quam vivere cum tanto periculo. Ut igitur salvetur divina iustitia, ponere oportet Deum relinquere unicuique electionem liberam inter vitam honestam coniunctam cum aeterna beatitudine et vitam flagitiosam coniunctam cum annihilatione. Est igitur immortalitas, sed facultativa dumtaxat[2]. — *Resp.:* 1. Deus non potuit animas, quae nondum exstiterunt, interrogare, utrum exsistere velint necne. 2. Si interrogasset animas scientes aeternitatem beatitudinis, ad quam desti-

[1] Psychol. n. 255.

[2] Hanc doctrinam proposuit Carolus Lambert, Le Spiritualisme et la Religion V, 1.

natae erant, et aeternitatem poenarum, cuius periculum subeundum erat, et facilitatem evitandi hoc periculum, certe omnes eae, quarum voluntas recte disposita erat, vitam tanquam permagnum beneficium divinae benevolentiae libere accepissent. 3. Deus est ex natura sua supremus omnium rerum dominus, qui dat vitam, quibus vult, nec ullo modo se supremo dominio abdicare potest. 4. Iam vidimus annihilationem eandem pro scelestis omnis generis nullo modo respondere iustitiae et sapientiae divinae.

Dices 4°: Si qui in aeternum infelices futuri essent, in his desiderium beatitudinis inutile esset, immo mendacio simile. — *Resp.:* Desiderium istud ad essentiam rationalis naturae spectat, unde ab anima abesse non potest. Arguit quidem respectu beatitudinis capacitatem absolutam, sed destinationem dumtaxat conditionatam; unde non est mendacio simile.

Coroll. 2. Ergo ex principiis rationis humanae nulla nascitur causa suspicandi Deum per miraculosam quasi dispositionem suae misericordiae poenis ullius damnati finem impositurum esse. Id ex supra explicatis satis aperte sequitur.

Olim Origenistae suspicati sunt omnes omnino animas aliquando beatas fore. His posteriore tempore consenserunt Rationalistae, quorum multi id saltem affirmant, hanc opinionem universalis restitutionis omnium animarum humanarum eodem iure defendi posse, quo defendatur opinio damnationis aeternae. Etiam hodie multos reperies, qui velint animas impiorum post breviorem vel longiorem poenam in nihilum redigendas esse.

Sunt quoque, qui hypotheticam aeternitatem poenarum docent, eorum videlicet damnatorum, qui nolint unquam converti et in gratiam Dei redire. Existimant enim esse in potestate animae damnatae, ut actum contritionis eliciat et ita condonationem culpae et poenae sibi mereatur. Kant existimavit quaestionem de aeternitate poenarum inter eas numerandam esse, quibus vexentur et ludantur pueri; ex utraque parte esse difficultates insolubiles.

Disputatio secunda.

De animae separatae cognitione.

1169. Potentiae sensitivae non remanent nisi radicaliter. Manifestum est potentiis animae nihil esse contrarium; ideo si corrumpuntur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subiecti. Potentiae sensitivae, quum non expleantur nisi mediante corpore (n. 494), sunt coniuncti tanquam subiecti, animae vero sicut principii influentis. Quam ob rem corrumpuntur corrupto corpore, sicut etiam potentiae vegetabiles.

Sed sunt, qui potentias sensibiles distinguant. Dicunt enim has esse duplices: quasdam, quae sint actus organorum, quae sint ab anima refluae in corpus, et has cum corpore cor-

rumpi; quasdam vero originales, quae sint in anima, quia per eas anima corpus sensificet ad videndum et audiendum et ad alia huiusmodi; et has originales potentias manere in anima separata.

Sed hoc non videtur convenienter dici. Si quis enim putet necesse esse, ut anima mediantibus aliis potentiis sit origo illarum potentiarum, quae organa perficiunt, is in processum in infinitum abriperetur; si autem statur alicubi, melius est, ut in primo stetur.

Unde alii dicunt potentias sensitivas et alias similes non manere in anima separata „nisi secundum quid, videlicet ut in radice, per modum, quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si corpori uniatur. Neque oportet hanc efficaciam esse quidpiam superadditum ipsi essentiae animae“ [1].

Et sicut potentiae sensitivae, ita neque actus sensitivi in anima separata esse possunt. Id contra eos dicimus, quia actus duplices sensitivarum potentiarum distinguunt, quosdam exteriores, qui quum sint in coniuncto, in anima separata non maneant; et interiores, qui a sola anima exerceantur. Quae positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponebat animam primo movere se ipsam et deinde movere corpus. Quam sententiam scimus falsam esse [2].

Quod de potentiis sensitivis diximus, est etiam verum, si de passionibus quaeritur. Amor, gaudium, tristitia, et quae in hoc genere sunt alia, accipiuntur dupliciter; interdum quidem, quatenus sunt passiones appetitus sensitivi; et sic non erunt in anima separata; hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo, quatenus sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata [3].

1170. Quomodo anima separata intelligere possit. Ista quaestio difficultatem habet ex hoc, quod anima, quamdiu est corpori coniuncta, non potest quidquam intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; id quod per experimentum patet. Si autem hoc

[1] S. Thomas, 4 dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 1. Cfr. Quaest. disp. q. de an. a. 19 ad 2.

[2] Id. 4 dist. l. c. sol. 2.

[3] Id. S. theol. 1, q. 77, a. 8 ad 5; 4 dist. 44, q. 3, a. 4 ad 5; Quaest. disp. q. de an. a. 19 ad 7.

non esset ex natura animae, sed per accidens hoc ei conveniret ex eo, quod corpori alligetur, sicut Platonici posuerunt, opera facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animae, quia secundum hoc peius intelligeret corpori unita quam separata: sed hoc esset solum propter melius corporis, quod est irrationabile, quum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus animam ex sua natura habere, ut intelligat convertendo se ad phantasmata, quum natura animae post mortem corporis non mutetur, videtur anima tum naturaliter nihil posse intelligere, quum non sint ei praesto phantasmata, ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quod quum nihil operetur, nisi quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi. Habet autem anima alium modum essendi, quum unitur corpori, et quum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita ut uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur. Animae igitur secundum istum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: quum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri; sed Esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Quum enim res semper ordinetur ad id, quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata), debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

1171. Considerandum est igitur, quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi,

prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est, quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae, quae est in iis. In inferioribus autem sunt formae plures et minus universales et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi iis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse animas humanas. Haec autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum, qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de iis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet propter melius animae esse, ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata et alium modum intelligendi habere.

Itaque anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tum abstrahit, nec solum per species conservatas, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiore modo. Unde cessante conversione ad corpus actutum ad superiora anima convertitur, nec tamen propter hoc cognitio

vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis [1].

1172. **Anima separata se ipsam per se ipsam intelligit, alia vero incorporea per modum suae substantiae.** Per hoc ergo, quod anima separata cognoscit se ipsam, accipere possumus, qualiter cognoscat alias res separatas. Dictum est autem animam, quamdiu corpori sit unita, intelligere convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec se ipsam poterit intelligere, nisi quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit se ipsam. Sed quum fuerit a corpore separata, intelligit non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea, quae sunt secundum se intelligibilia: unde se ipsam per se ipsam intelligit. Est autem commune omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se, et id, quod est infra se, per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid, secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius, in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae.

Itaque anima separata est quidem imperfectior, si consideretur adiumentum, quod praestat corpus; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, quatenus gravedine et occupatione corporis a puritate intelligentiae non impeditur [2].

1173. **Etiam rerum naturalium animae separatae aliquam cognitionem habent.** Anima separata intelligit per species, quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli. Sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia, quae

[1] Ita S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 1. Cfr. Quaest. disp. q. 19 de verit. a. 1; q. un de an. a. 15.

[2] Ita id. S. theol. 1, q. 89, a. 2. Cfr. ibid. 3, q. 11, a. 1 ad 2; Quaest. disp. q. 19 de verit. a. 2; q. de an. a. 17. 18.

Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus [1]. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam [2].

Aliqua singularia ab animabus separatis cognoscuntur, non tamen omnia. Duplex generatim est modus intelligendi, unus per abstractionem a phantasmatibus: et de isto modo hoc loco non agitur. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa, ad quae quodammodo determinantur vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis [3].

1174. Maneantne species intelligibiles his in terris acquisitae. Hac de re est duplex sententia. Prior eorum est, qui negant servari in intellectu possibili ullas formas, postquam actu intelligere desierit. Intellectus possibilis, inquiunt, quum desinit se convertere ad intellectum agentem, species illae desinunt esse in illo, sicut species visibilis desinit esse in oculo, quum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem, ut intellectus possibilis, si iterum velit considerare, quod prius consideraverit, de novo se convertat ad intellectum agentem et de novo species intelligibiles recipiat. Et, quod consequens est, dicunt nullas

[1] De genesi ad litteram l. 2, c. 8.

[2] Ita S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 3. Cfr. Quaest. disp. q. de an. a. 15. 18. 20.

[3] Ita id. S. theol. 1, q. 89, a. 4. Cfr. Quaest. disp. q. 19 de verit. a. 2; q. de an. a. 5 et 20; 4 dist. 30, q. 5, a. 1.

species intelligibiles in anima nostra reservari, quibus post mortem ad intelligendum uti possit.

Sed haec opinio non videtur esse conveniens. Nam non est probabile species intelligibiles, quae intellectui possibili imprimantur, aboleri, nisi aliqua causa fuerit, quae eas corrumpat. Deinde etiam in parte intellectiva inest facultas, qua species conservantur. Species intelligibiles remanent in intellectu nostro possibili, quum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum (sicut etiam forma, quae est in Fieri, hoc modo se habet).

Recta est igitur aliorum sententia, qui dicunt species intelligibiles, sicut remaneant in anima, postquam actu intelligere desierit, ita etiam remanere in anima separata, et hanc iis in intelligendo uti posse; alio tamen modo, quam illis utebatur coniuncta corpori. Tum enim eius intellectus non poterat quidquam considerare neque per species acquisitas neque per quempiam influxum superioris substantiae, nisi convertendo se ad phantasmata; quia propter perfectam eius coniunctionem ad corpus (n. 303) potentia intellectiva eius nihil cognoscit, nisi per ea, quae per corpus recipiuntur; unde habet phantasmata quasi obiecta, ad quae respicit; sed quum erit a corpore separata, intelliget alio modo [1].

Consentaneum igitur est existimare in anima separata reperiri et species intelligibiles a sensibus acceptas et formas, quae immediate ex influentia divina proveniunt. Hae enim non unius rationis sunt, quia ex diversis imprimentibus diversae impressiones relinquuntur. Nihil igitur prohibet, quominus formae tum accipiendae influxu superioris substantiae compleant quasi formas acquisitas a sensibus [2].

1175. Habitus scientiae, qui his in terris acquisiti sunt, per se remanent in anima separata. Quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et species intelligibiles non conservari in intellectu possibili. Si haec opinio vera esset, sequeretur, destructo corpore totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrui. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, oportet, ut habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus, ex quibus habitus scientiae acquiritur.

[1] S. Thomas, 4 dist. 50, q. 1, a. 2. [2] Ibid. a. 2 ad 4.

Actus intellectus, ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas, et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id, quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantum ad id, quod habet in ipso intellectu, necesse est, ut remaneat: quia dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo per se, quando corrumpitur a suo contrario; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem per corruptionem subiecti scientiam, quae est in intellectu humano, corrumpi non posse: quum intellectus sit incorruptibilis. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem, qua intellectus componit et dividit vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel argumentatione, est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Aristoteles ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativae et per deceptionem ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est habitum scientiae, secundum quod sit in intellectu, manere in anima separata[1].

Etiam actus scientiae hic acquisitae manet in anima separata, sed non secundum eundem modum. In actu duo consideranda sunt, species actus et modus ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto, in quod actus cognoscitivae vir-

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 5. Cfr. 2, 1, q. 67, a. 2; Summa c. gent. l. 2, c. 79; Quodlib. 3, q. 9, a. 21; q. 12, a. 12; 3 dist. 13, q. 2, a. 4; 4 dist. 50, q. 2, a. 2.

tutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo; sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quae est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Quum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animae separatae non sit idem, sicut modo est, sequitur secundum species intelligibiles hic acquisitas animam separatam intelligere posse, quae prius intellexit, non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum[1].

1176. Distantia localis nullo modo cognitionem animae separatae impedire potest. Erant, qui dicerent animam separatam cognoscere singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici distantiam localem impedire animae separatae cognitionem. Requireretur enim, ut vel sensibilia agerent in animam separatam vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata.

Sed praedicta positio est impossibilis, quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Dices: De distantia secundum locum arbitrandum est, sicut de distantia secundum tempus i. e. de futuris. Sed anima separata ea, quae futura sunt, non cognoscit. — *Resp.:* Pro Deo omnia, quae futura sunt, sunt etiam realiter praesentia; unde a Deo cognoscuntur in se ipsis. Sed pro creaturis futura ex se non sunt realiter praesentia, sed futura tantum. „Futura autem, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea, quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia temporis[2].

[1] Ita S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 6. Cfr. 3 dist. 11, q. 2, a. 4; 4 dist. 30, q. 1, a. 2 ad 2.

[2] Id. S. theol. 1, q. 89, a. 7. Cfr. Quaest. disp. q. de an. a. 20 ad 3 et 4: 4 dist. 50, q. 1, a. 4.

1177. Ea, quae his in terris aguntur, ab animabus separatis secundum cognitionem naturalem ignorantur. Anima separata cognoscit singularia per hoc, quod quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis sive affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum, quae sunt a corpore separatae; unde ea, quae apud nos aguntur, ignorant[1].

Non ignoramus animas beatorum ex divina dispositione supernaturali cognoscere multa, quae in terra apud nos agantur, praesertim orationes, quas ad ipsos ut ad intercessores dirigimus, qui a Deo impetrent, quae petamus. Sed hoc loco ad cognitionem tantum, quae non sit supernaturalis, attendimus. Et hoc modo adhibito certum est animas separatas singularia non posse cognoscere nisi eo, quod ad ea cognoscenda determinatae sunt propter vestigia cognitionum praecedentium vel propter ordinationem divinam.

Etiam de cogitationibus cordium quaesitum est, utrum ab animabus separatis cognoscantur necne. Hic de duplici modo cognitionis quaerendum est. Uno modo ex effectibus, et sic non solum ab anima separata, sed etiam ab homine cognosci possunt. Cognoscitur cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus. Alio modo cognosci possunt cogitationes, ut sunt in intellectu, et affectiones, ut sunt in voluntate, et sic solus Deus cogitationes et affectiones cognoscere potest. Nam voluntas soli Deo subiacet, qui est eius principale obiectum et ultimus finis. Voluntas non est alicuius boni particularis ut proprii obiecti, sed boni universalis, cuius radix est summum bonum. Id autem, quod cadit sub ordine superioris causae, cognosci non potest a causa inferiore, sed solum a superiore causa movente et ab illo, qui movetur, sicut si quis civis est sub praeposito tanquam sub inferiore causa et sub rege tanquam sub suprema, non potest praepositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc sciet solum rex et civis, qui movetur secundum ordinem regis. Unde quum voluntas interius ab alio moveri non possit nisi a Deo, cuius ordini immediate subest motus voluntatis et, quod est consequens, voluntariae cogitationis, et quae in voluntate sola sunt, ut eius motus liberi, soli Deo nota sunt. Manifestum est enim

[1] Ita S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 8. Cfr. 2, 2, q. 83, a. 4 ad 2; Quaest. disp. q. 8 de verit. a. 2 ad 12; q. de an. a. 20 ad 3; 4 dist. 50, q. 3 et 4.

ex sola voluntate dependere, ut quis actu aliqua consideret; quia quum quis habet habitum scientiae vel species intelligibiles in eo exsistentes, utitur iis, quum vult.

Etsi igitur anima separata videt species intelligibiles nostri intellectus, non tamen sequitur eam videre etiam, qualiter illis utamur, actualiter considerando[1].

Disputatio tertia.

De rebus reliquis ad animam separatam pertinentibus.

1178. **Sitne anima separata in loco.** Hac de re non omnes unius sententiae sunt. Nonnulli dicunt animas separatas quantum ad essentiam suam habere locum a Deo definitivum, quia ad locum aliquem determinentur ita, ut sint in hoc et non in alio. Quum enim essentia earum finita sit eo, quod creaturae sint, oportere, ut sint determinatae ad locum aliquem. „Incorporalia non sunt in loco modo aliquo noto nobis et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse, sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plane manifestus esse non potest.“[2]

Verum haec opinio nonnullis non placet. Nam esse in loco per modum rei situalis non convenit animae separatae[3]. Neque ipsi convenit, quia substantia est, neque quia finita est. Non quia substantia est; nam substantia ab omni situ, loco, quantitate, tempore abstrahit. Neque quia finita est; nam finis accipitur pro fine essentiae et virtutis, et non pro fine dimensionis; locus autem dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivae; neque oportet, ut, quod est finitum in essentia, etiam ad terminos loci finiatur[4].

Praeterea, quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est, nisi quatenus per aliquem modum applicatur ad locum illum et non ad alium. Haec autem applicatio intelligi non potest nisi aut secundum situm, aut secundum contactum, aut secundum formam, aut secundum aliquam operationem. Sed non potest anima separata esse in loco secundum determinatum situm (sicut

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 57, a. 4; Quaest. disp. q. 16 de malo a. 8; q. 8 de verit. a. 13.

[2] Id. 4 dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1.

[3] Id. Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 19.

[4] Id. 1 dist. 37, q. 3, a. 1.

punctum est in linea, quam determinat), quia essentia illius est omnino absoluta a situ; neque secundum formam, quomodo anima est in corpore, quia anima separata non est actus corporis; neque secundum contactum proprie dictum, qui est dimensivae quantitatis, quomodo corpus est in loco [1]: quia anima separata est omnino absoluta a quantitate. Quam ob rem relinquitur, ut, si anima separata est in loco, sit in eo per contactum metaphorice dictum, sive per contactum quantitatis virtualis, qui consistit in applicatione virtutis ad aliquem locum mediante operatione.

Et ista est secunda opinio, quae ponit substantiam omnem spiritualem esse in loco, quatenus alicui loco per operationem applicatur, quae operatio effectum aliquem in loco causat proprietatibus illius loci consonum [2]. Et hac ratione anima separata est in loco sicut continens in contento. Quum vero anima separata sit in loco per operationem externam, puta per motum localem, potest ab illa operatione cessare, quum eam libere exerceat, et quod consequens est, sese a loco absolvere. Neque inconveniens est, ut tum nullibi sit, quamvis hoc non sit imaginabile, quum imaginatio non transcendat continuum [3]. Operatio animae separatae definita est ad locum, quatenus transit super operatum atque etiam, quatenus exit ab operante, quia anima non operatur alibi quam hic [4]. Neque tamen praesentia et approximatio ipsius animae ante operationem praerequiritur, sed anima fit praesens propter operationem [5].

Tertia opinio ponit animas separatas non esse quidem in loco repletive et circumscriptive, i. e. ita, ut locum impleant per modum circumscriptionis sicut corpora, esse tamen in loco praesentialiter et definitive, idque non tam propter operationis alicuius applicationem, sed propter ipsius substantiae praesentiam. Omnis enim creatura est alicubi; si vero absolute est nullibi, non est. Quia vero anima est substantia spiritualis, modo quantitativo in loco sive spatio esse non potest, sed tantum praesentialiter et modo definitivo [6]. Quae quum ita sint, spatium duplex distingui

---

[1] S. Thomas, 1 dist. 37, q. 3, a. 1.

[2] Ibid. q. 1, a. 1 et 2; q. 2, a. 1; q. 3, a. 1; S. theol. 1, q. 8, a. 2; q. 52, a. 1.

[3] Id. 1 dist. 37, q. 1, a. 1 ad 4; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 19 ad 2 et 3.

[4] Id. 1 dist. 37, q. 1, a. 1 ad 5.

[5] Ibid. a. 1 et 2; q. 2, a. 1; q. 3, a. 1.

[6] Cfr. Suarez, De an. l. 6, c. 2.

potest: spatium phantasticum, in quo sunt vel esse possunt corpora, et spatium intelligibile, quod est spatium ab omnibus conditionibus quantitativis abstractum, in quo res spirituales sunt per solam praesentiam. Haec sententia a prima non differt, nisi quoad modum loquendi.

Atque haec opinatio nobis quidem videtur esse probabilior. Si vero quaeratur, quomodo se habeant spatia ista intelligibilia, in quibus sint animae separatae, ad spatium mundanum, amplus locus apertus est suspicionibus, nullus vero certae cognitioni humanae.

1179. Ex dictis intelligitur unam animam separatam esse non posse naturaliter in multis locis simul, licet esse possit in uno loco finito, qui sit minor maiorve. Quae res secundum varias opinationes, de quibus diximus, ab aliis alio modo explicatur [1].

Quod si quaerat quispiam, num multae animae separatae possint esse in uno loco, id negandum esse videtur fieri posse naturaliter. Nam ordo creaturarum id sibi expostulare videtur, ut servetur extrapositio quoad entia et quoad operationes, ne fiat confusio [2]. Qui sequuntur sententiam secundam, addunt fieri non posse, ut multae operationes completae applicentur uni loco. Quum una anima separata sit totaliter et perfecte sufficiens ad movendum unum corpus, ratione cuius dicatur esse in loco, fieri non posse, ut alia anima circa idem corpus eundem motum operetur, atque ita multae animae sint in eodem loco [3].

1180. Motus localis animae separatae. Ad naturam animae separatae spectat, ut se localiter movere possit. „Animae separatae", ut est apud Suaresium, „naturaliter possunt inter se socialiter vivere, hoc enim proprium est creaturae rationalis. Ergo possunt mutare locum. Alias perpetuo manerent in certo loco, quod est imperfectio conchyliorum ac similium imperfectissimum gradum vitae possidentium; at vita animae separatae perfectissima est." [4]

Sed sicut Esse in loco aequivoce convenit corpori et animae separatae, ita etiam Moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, quatenus continetur sub loco et commensuratur loco. Unde oportet, ut etiam motus corporis commensuretur loco et sit secundum exigentiam eius. Ex quo fit, ut secundum continuitatem magnitudinis sit continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine sit prius et posterius in motu locali

[1] Cfr. S. Thomas, 1 dist. 37, q. 3, a. 2; S. theol. 1, q. 52, a. 2.
[2] Cfr. id. Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 19 ad 1.
[3] Id. 1 dist. 37, q. 3, a. 3; S. theol. 1, q. 52, a. 3.
[4] De an. l. 6, c. 2, n. 8.

corporis. Sed anima separata non est in loco ut commensurata et contenta, sed magis ut continens. Unde non est necesse, ut motus eius in loco commensuretur loco, neque ut sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed potest esse motus eius continuus et non continuus. Quum enim anima separata non sit in loco nisi secundum contactum virtutis, necesse est, ut motus animae separatae in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul (quia anima separata non potest simul esse in multis locis). Non est autem necesse, ut huiusmodi contactus sint continui, quamvis possit in iis quaedam continuitas inveniri [1].

Quaerunt, transeatne anima separata suo motu per medium. Respondendum est motum animae separatae esse posse continuum et non continuum. Si est continuus, anima separata ab uno extremo in alterum moveri non potest, quin medium transeat. Si autem motus non est continuus, anima pro suo arbitrio ab extremo ad extremum pertransire poterit, non pertranseundo medium. Corpus, quia est in loco sicut commensuratum et contentum ab illo, in suo motu conditionem loci eiusque leges sequi debet, ut videlicet media transeat, priusquam ad extrema loci perveniat. At anima separata, quum sit tantum in loco per contactum virtutis, in sua potestate habet, ut loco se applicet, prout vult, vel sine medio vel per medium [2].

Quaerunt quoque, sitne motus animae separatae in instanti. Respondendum est motum istum in instanti esse non posse. Nam quum motus incipiat in instanti extrinseco terminante quietem et inchoante motum, necesse est, ut anima separata in certo aliquo tempore et in instanti ultimo illius quiescat in uno loco et in alio tempore sit in alio loco, et similiter in ultimo instanti illius ibi quiescat, et, quod consequens est, in motu animae separatae sint multa „nunc“ sibi succedentia. Sed inter multa nunc sibi succedentia est tempus medium; ergo necesse est animam separatam moveri in tempore. Deinde quum omnis mutatio instantanea sit terminus alicuius motus, motus autem animae separatae nullius motus continui sit terminus, manifestum est motum animae separatae fieri in tempore, continuo quidem, si sit eius motus continuus, non continuo autem, si sit motus non continuus [3].

1181. Possitne anima separata movere corpora. Anima humana ex natura sua est determinata ad movendum illud corpus, quod informat et vivificat. Et ideo aliud corpus movere naturaliter non potest. Si anima separata naturaliter moveret corpus, non

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 53, a. 1. Cfr. 1 dist. 37, q. 2, a. 2 ad 1; 4 dist. 44, q. 3, a. 3, sol. 3; dist. 45, q. 1, a. 1, sol. 1 sqq.

[2] Id. S. theol. 1, q. 53, a. 2; 1 dist. 37, q. 4, a. 2; Quodl. 1, a. 5 ad 1.

[3] Id. S. theol. 1, q. 53, a. 3; 1 dist. 37, q. 4, a. 3; Quodlib. 9, a. 9; 11, a. 4.

posset illud movere nisi per intellectum et voluntatem. Unde si coniuncta corpori vivo non potest membrum illius mortificatum per intellectum et voluntatem localiter movere, neque poterit separata per easdem potentias ullum corpus localiter movere[1].

1182. Locutio animae separatae. Multae sunt rationes, ob quas locutio ab animabus separatis abesse videatur.

1. Locutio duplex est: interior, qua quis sibi ipse loquitur; exterior, qua quis loquitur alteri. Exterior locutio fit aliquo signo sensibili, voce vel nutu vel motu digiti. Sed animae separatae eiusmodi signa non habent. Interior locutio est cogitatio cordis, quae soli Deo nota esse potest.

2. Si dicas, exsistere signum non quidem sensibile, sed intelligibile, non apparet, quomodo signum intelligibile manifestum esse possit illi, cui anima separata loqui velit.

3. Loquens excitat audientem, ut suae locutioni attendat; sed una anima separata aliam ad attendendum excitare non potest. Hoc enim apud nos fit aliquo signo sensibili.

4. Locutio in anima separata nihil aliud esse potest quam cognitio; sed cognitio omnis terminatur ad ipsam animam et non ad aliam.

5. A loquente recipitur aliquid in audiente; sed nihil fingi potest, quod una anima separata ab alia recipere possit.

Nihilominus animabus separatis aliquem locutionis modum concedere oportet. Quum enim anima separata non cognoscat specialiter et directe secreta cordis, oportet, ut una alteri manifestet suum conceptum, et haec est locutio animarum. In nobis locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi, quod mente concepimus.

Quomodo autem animae separatae conceptus suos aliis manifestent, aliqua ratione intelligi potest ex similitudine rerum naturalium. Invenimus enim formam aliquam exsistere in materia tripliciter: uno modo imperfecte, modo videlicet medio inter potentiam et actum, sicut formae, quae sunt in Fieri; alio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam est perfectum in se ipso; tertio in actu perfecto et communicabili aliis, quatenus habens formam alteri perfectionem suam communicare potest.

Similiter forma intelligibilis in intellectu tripliciter exsistit: primo modo quasi medio inter potentiam et actum, quum videlicet est in habitu; secundo ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, quum videlicet intelligens actu cogitat secundum formam,

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 117, a. 4; Quaest. disp. q. de an. a. 21 ad 15.

quam penes se habet; tertio vero in ordine ad alium. Quoniam vero voluntas est, quae intellectum ad operationem suam movet, transitus a primo gradu ad secundum fit propter imperium voluntatis; ipsa ergo voluntas animae separatae facit, ut actualiter se convertat ad formas, quas habitualiter habebat. Similiter voluntas facit, ut intellectus etiam perfectius fiat in actu formae penes ipsum exsistentis, ut videlicet a secundo gradu transferatur ad gradum tertium, et intellectus non solum secundum se, sed etiam in ordine ad alium ea forma perficiatur, ordinando videlicet conceptum mentis in alterum, sive id fit ad agendum aliquid, sive ad manifestandum alteri, in quo consistit ratio locutionis ad alterum.

Sicut igitur, quum mens se convertit ad actu considerandum id, quod habet in habitu, dicitur loqui sibi ipsi, ita quum conceptus mentis animae separatae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius animae, conceptus mentis unius animae innotescit alteri; atque ita una anima separata alteri loquitur. Nihil enim aliud est loqui, nisi conceptum mentis alteri manifestare [1].

1183. Respondetur vero ad rationes contrarias: *(Ad 1.)* Locutio exterior, quae voce fit vel alio signo sensibili, nobis necessaria est propter obstaculum corporis; quam ob rem animae separatae non convenit. Huic propria est sola locutio interior, ad quam pertinet, non solum ut loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam ut ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et haec locutio fit interveniente signo, non quidem sensibili, sed intellectuali, puta interveniente specie, in cuius actu intellectus animae loquentis fit in ordine ad alteram [2]. Et sic lingua animae separatae dicitur metaphorice ipsa virtus animae separatae, quae conceptum suum manifestat, speciemque conceptam ordinat ad aliquid eorum, quae una anima separata in alia naturaliter cognoscere potest [3].

(Ad 2.) Quomodo una anima separata alteri animae aliquid ad cognoscendum proponere possit, patet ex comparatione cum loquela nostra. Est enim in nobis aliquid, quod alius homo de nobis naturaliter percipere potest velut ea, quae exterioribus sensibus subiacent; alia vero, quae videri non possunt, velut interiores conceptus mentis; hi, secundum quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus ad ipsum auditum, dicuntur proprie locutio vocalis. Similiter in anima separata interior conceptus mentis libero arbitrio subiacens ab alia videri non potest; quando vero coordinat eum alicui

---

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 107, a. 1; Quaest. disp. q. 9 de verit. a. 4; 2 dist. 11, q. 2, a. 3.

[2] Id. Quaest. disp. q. 9 de verit. a. 4 ad 4.

[3] Id. 2 dist. 11, q. 2, a. 3. Cfr. Quaest. disp. q. 9 de verit. a. 4 ad 9.

eorum, quae una anima separata in alia naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et haec expressio locutio vocatur, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua earum [1].

(Ad 3.) Sicut sensus movetur et excitatur signo sensibili, ita anima separata excitatur signo intellectuali sive aliqua virtute intelligibili [2]. Eo ipso enim, quod una anima separata sese ad aliam convertit volens ei aliquid manifestare, quodammodo illam excitat ad ipsi attendendum [3].

(Ad 4.) Locutio est motus virtutis cognoscitivae, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio, et ideo oportet, ut sit ad alium [4].

(Ad 5.) Loquens non influit in audientem quidpiam, sed solum proponit illi aliquid ut cognoscibile [5].

1184. Sed quaeret quispiam, num locutio animae separatae propter localem distantiam impediatur. Respondendum est operationes intellectuales non eo modo esse in spatio, sicut res corporeas, neque subiacere legibus quantitativis. Actio sequitur modum agentis; unde illa, quae corporalia et situalia sunt, corporaliter et situaliter agunt; quae vero sunt spiritualia, nonnisi spiritualiter agunt. Unde in locutione animae separatae nullum impedimentum ponit distantia localis [6].

Locutio animae separatae est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur; itaque est in ipsa anima separata loquente. Sicut distantia localis non impedit, quominus una anima separata aliam videre possit, ita neque impedit, quominus percipiat id, quod in ea ad se ordinatur, quod est locutionem percipere. Anima, ad quam fit locutio, non recipit quidpiam a loquente, sed per speciem, quam penes se habet, ea aliam animam et eius locutionem cognoscit; quam ob rem non oportet ponere medium, per quod aliquid ab una ad alteram deferatur [7].

Quaesitum quoque est, possitne una anima separata alii ita loqui, ut aliae locutionem eius non percipiant. Respondendum est, inconveniens videri animam corpori coniunctam in hac re aliquid posse, quod anima separata non possit. Locutio hominis movet auditum actione, quae est per necessitatem naturae impellendo aëra usque ad aurem. Sed hoc modo non est in locutione animae separatae, sed totum dependet ex voluntate animae loquentis.

---

[1] S. Thomas, 2 dist. 11, q. 2, a. 3.
[2] Id. S. theol. 1, q. 107 a. 1 ad 3.
[3] Id. Quaest. disp. q. 9 de verit. a. 4 ad 6. [4] Ibid. ad 13.
[5] Id. 2 dist. 11, q. 2, a. 3 ad 5.
[6] Id. S. theol. 1, q. 107, a. 4; Quaest. disp. q. 9 de verit. a. 6.
[7] Id. Quaest. disp. l. c. ad 4.

Cognitio unius animae separatae in cognitionem alterius venit per quandam locutionem spiritualem, eo quod anima fit in actu alicuius speciei non solum secundum se ipsam, sed etiam in ordine ad aliam; et hoc fit per propriam voluntatem animae loquentis. Ea autem, quae sunt voluntatis, non debent se habere eodem modo ad omnes, sed secundum modum a voluntate praefixum. Et ideo locutio non aequaliter se habebit ad omnes animas separatas, sed secundum quod voluntas animae determinabit. Potest autem ex aliqua causa voluntas unius animae determinare et ordinare aliquid ad unam et non ad aliam, ita ut anima illa fiat per propriam voluntatem in actu alicuius speciei secundum intellectum in ordine ad unam tantum animam. Ed ideo potest conceptus unius ab aliqua una cognosci et non ab aliis. Et sic locutionem unius animae ad alteram potest percipere una absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione. Hoc ipso, quod una anima ad alteram convertitur, illa conversio facit eam cognoscere alterius animae cogitationem. In generali est unus nutus, quo una anima separata ad omnes loquitur. Sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversas. Unde unaquaeque cognoscit secundum nutum ad se factum [1].

1185. Aptitudo et inclinatio animae ad corpus. Non repugnat, ne eidem animae secundum varias considerationes diversae inclinationes competant. Dupliciter autem anima separata considerari potest. Uno modo, ut habet Esse absolutum et operationem a corpore non pendentem, et hoc modo habet inclinationem naturalem ad hunc statum [2]. Altero modo, ut est forma corporis, atque ita habet naturalem inclinationem ad unionem sui corporis. Quaecunque enim ex natura sua ad aliquam unionem destinata sunt, hanc unionem appetunt [3]. Ergo anima appetit uniri corpori; quamvis haec unio per virtutem naturalem compleri non possit; id enim est ex defectu corporis et non ex defectu animae [4]. Manet igitur anima humana in suo Esse, quum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem [5]. Haec tamen inclinatio in ordine naturali potius habet rationem cuiusdam velleitatis quam appetitus eliciti [6].

1186. Status animae uter sit perfectior. Status animae separatae est simpliciter spiritualior et nobilior. Nam anima primo se ipsam cognoscit quidditative; deinde concipit intelligentias conceptibus propriis et non per negationes; tertio Deum melius cognoscit,

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 107, a. 5; Quaest. disp. q. 9 de verit. a. 7.
[2] Id. Quaest. disp. q. de an. a. 17.
[3] Id. Summa c. gent. l. 4, c. 79. Cfr. Compend. theol. c. 152.
[4] Id. 3 dist. 5, q. 3, a. 2 ad 4.
[5] Id. S. theol. 1, q. 76, a. 1 ad 6. Cfr. 2, 1, q. 4, a. 5 ad 4 et 5.
[6] Suarez, De an. l. 6, c. 10, n. 3.

quia melius cognoscit effectus illius et meliores; quarto quum sit libera a corpore, aptior est ad intelligendum et ad perseverandum in actibus intellectus; quinto per species infusas anima melius intelligit quam per acquisitas, quia infusae sunt perfectiores et pro illo statu magis proportionatae; sexto etiam per ipsas species acquisitas melius intelligit in statu separationis quam in statu coniunctionis, quia anima est liberior et lumen intellectus expeditius [1].

Si tamen consideretur tum animae natura, tum modus intelligendi per conversionem, quatenus erat animae possibilis, ceteris paribus perfectior est status animae in corpore, quam extra corpus Deoque conformior; et similiter Intelligere per conversionem ad phantasmata, quam per conversionem ad superiora.

Et de statu quidem manifestum est, quia, quum anima rationalis sit forma parsque compositi et, quod consequens est, sit propter compositum tanquam propter finem: sicut pars perfectiore modo exsistit in composito quam separata, et praeter rationem suae naturae est esse a composito sive toto separatam: ita perfectiore modo exsistit anima corpori coniuncta quam extra, et praeter rationem suae naturae est esse a corpore separatam [2].

Modum autem intelligendi per conversionem ad phantasmata quod attinet: quum materia sit propter formam et non contra, arbitrandum est animam unitam esse corpori propter melius animae et non propter melius corporis. Unitur autem forma materiae propter complementum suae operationis; bonum enim et perfectio cuiuslibet substantiae est propria eius operatio. Unde eam materiam forma requirit, qua operatio formae compleri possit, sicut forma *serrae* requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis (n. 305) eiusque operatio est Intelligere. Quum ergo anima in corpore intelligat per conversionem ad phantasmata, arbitrandum est hunc modum intelligendi esse perfectiorem, quam sit modus intelligendi animae separatae [3].

Etenim quum anima humana sit infima in ordine intellectualium substantiarum, infimo et debilissimo modo intellectuale lumen

---

[1] Suarez l. c. c. 8.

[2] S. Thomas, 4 dist. 43. q. 1, a. 1 ad 4; Quaest. disp. q. de an. a. 15 ad 13.

[3] Quaest. disp. l. c. ad 15.

sive naturam intellectualem participat. In primo intelligibili, quod est Deus, natura intellectualis est tam potens, ut una forma intelligibili, videlicet essentia sua, omnia intellegat; inferiores autem substantiae intellectuales speciebus multis. Et quanto unaquaeque earum est altior, tanto pauciores habet formas et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia formis paucis. Substantia autem intellectualis inferior formas ita universales non habet, sicut superior. Animae igitur humanae non accipiunt formas in universalitate et abstractione conformes substantiis separatis. Et quia minimam virtutem in intelligendo habent, haberent cognitionem imperfectissimam in quadam universalitate et confusione. Ut eorum cognitio perficiatur magis et perficiatur per singula, ita naturaliter institutae sunt, ut corporibus uniantur, atque ita a rebus sensibilibus cognitionem accipiant. Itaque status animae in corpore est perfectior, ceteris paribus, quam status animae separatae [1].

Neque putet quispiam animam separatam Deo similiorem esse quam animam coniunctam. Tum enim simpliciter est aliquid Deo maxime conforme, quum habet, quidquid suae naturae perfectio requirit, quia tum perfectionem divinam maxime imitatur. Sed status animae in corpore est magis naturalis animae, quippe quae sit pars totius compositi [2].

Quibus omnibus accurate consideratis intelligitur: 1° statum coniunctionis magis esse ex natura animae humanae quam statum separationis; 2° statum separationis non esse contra naturam animae, i. e. non esse statum violentum; 3° statum separationis convenire animae praeter naturam ipsius, ita tamen, ut aliqua ratione sit connaturalis. Habet igitur anima humana pro singulari sua natura statum connaturalem duplicem.

Modum loquendi quod attinet, aliqua controversia est inter philosophos. Alii praescribunt, ut status animae coniunctae vocetur naturalis, status autem animae separatae praeternaturalis. Alii etiam statum separationis naturalem vocari volunt.

Qui statum separationis naturalem vocant, ad tria provocant. 1. Anima est ex propria natura immortalis et perpetua. 2. Corpus humanum est ex propria natura corruptibile. 3. Anima ex propria

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 89, a. 1; Quaest. disp. q. 3 de pot. a. 10; q. de an. a. 15.

[2] Id. 4 dist. 43, q. 1, a. 1; q. 1 ad 4.

sua natura ita unitur corpori, ut ab eo separetur. Ex quo sequitur conservationem corrupto corpore animae esse naturaliter debitam. „Status separationis“, ut est apud Ruvium, „non est naturalis animae rationali ex inclinatione et appetitu, sicut status informationis, sed naturali consecutione ex inclinatione et appetitu ad informandum corpus consequitur. Quare nec est ei naturalis modo ita perfecto atque status informationis; sed ita, ut status informationis sit per se primo naturalis, status vero separationis per se secundo et ex consequenti.“ [1]

[1] Ant. Ruvius, Comment. de anima; Tract. de an. separata q. 6.

APPENDIX I.

DE MATERIALISMO PSYCHOLOGICO.

1187. **Introducitur quaestio.** Quum multi errores sint, quos decurrente psychologia notatos et confutatos habemus, tum unus est, qui propter funestas consequentias, quas aperte prae se fert, reliquos superat et praecipue in psychologia reprehendendus est. Hoc errore si universe accipiatur, negatur generatim quidquam exsistere, quod non sit materia motu mechanico agitata. Si vero ad psychologiam restringitur, hoc errore anima humana confunditur cum anima beluina, sublato omni discrimine essentiali inter pecudes et homines; et res omnes viventes confunduntur cum materia bruta. Itaque materialismus considerari potest generatim, atque etiam, ut speciatim devastat psychologiam. Consultum esse ducimus, ut exeunte psychologia anthropologica materialismum psychologicum paucis respiciamus.

1188. **Materialismi psychologici historia**[1]. Veteres illos Graecos, quos Ionicos vocant, quamvis quod sonitum vocis spectat, interdum ad mentem materialistarum dicant, tamen his annumerare non licet. Non valentes transcendere imaginationem arbitrati sunt nihil esse in rerum natura nisi corpus[2].

In philosophia indica doctrinae omnino singulares excultae sunt[3]. Universe tamen haec philosophia potius pantheismum sapit quam materialismum.

Neque tamen desunt materialismi dogmata. Sakja Muni († 544 a. Chr.), Budhisticae sectae caput, docuisse fertur ex atomis omnia fatali necessitate orta esse; totum mundum perpetua constitui vicissitudine mortis et vitae, sempiterna unius in aliud permutatione.

[1] Cfr. Hontheim, Instit. theod. p. 384 sqq.

[2] S. Thomas, S. theol. 1, q. 57, a. 1.

[3] Cfr. Deussen, Allgem. Geschichte der Philosophie. Lips. 1894.

In Graecia materialismum aliquo scientiae apparatu ab his propositum reperies:

1. Democritus post Leucippum (saec. 5 a. Chr.) docuit animas humanas esse atomos igneas. Cogitare et Velle fieri per accessum et recessum atomorum ex rerum cortice exeuntium.

2. Similem doctrinam professus est Epicurus (342—271), ex cuius opinatione animae humanae componuntur atomis subtilissimis rotundis, hinc corporeae sunt et mortales. Docet physicae esse nos a metu entium superiorum, quae mundum dirigant et hominum poenis vel praemiis afficiant, liberare.

3. E Graecia cum graeca arte et scientia etiam materialismi doctrina translata est Romam. Epicuro adhaeserunt inprimis Lucretius Carus (eius liber „De rerum natura"), Velleius, Horatius Flaccus, alii.

Post Augustum Epicuraeismus omnes fere cultiores Romanos (praeter paucos, inter quos Tacitus, Seneca, M. Aurelius Antoninus) inter suos numeravit.

Saeculo XVII Materialistas veteres secutus est Thomas Hobbes († 1679) arbitrans experientia interna atque experimentis opticis ostendi posse omnes perceptiones nihil esse nisi motiones cerebri. Hominem dixit esse machinae instar, in qua cor esset spira movens, nervos fungi munere ligamentorum, spiritum accipere totam suam vim ex motibus forinsecus advenientibus (Log. n. 1619).

Ioannes Locke († 1704) etsi mentem humanam materiae expertem esse se Deo revelanti credere velle dicit, tamen ipsam materiam solam cogitare posse censet (Log. n. 1622). Noluit tamen Materialistis annumerari.

David Hume († 1776) ab empirismo profectus eo devenit, ut notiones causae, virtutis, animae spiritualis, ipsius certitudinis, meras hypotheses esse duxerit (Log. n. 1627).

Ultra progressus est materialismus saeculo XVIII, praecipue in Gallia. Materialismum professi sunt inter alios

Voltaire († 1780), qui Deum quidem exsistere dixit, non tamen animam spiritualem, quum omnes functiones animae a materia repeti possent.

Steph. de Condillac († 1780) functiones omnes humanas ex sensatione explicat et originem linguae per hypothesim duorum infantium in deserto relictorum (Log. n. 1625).

Iul. de la Mettrie (1709—1751) summum bonum in voluptate posuit. „Physicalismum organicum“ professus, organa cogitandi in cerebro organis deambulandi in cruribus et pedibus aequiparavit[1].

Cl. A. Helvetius (1715—1771)[2] docuit primo omnes hominis operationes spirituales habere causam integram in animali sensibilitate; in intellectu nihil esse, quod non reduceretur ad sensationem, neque quidquam in voluntate, quin reduceretur ad voluptatem vel taedium; atque his fundamentis innixus deinde asseverat, totam sensibilitatem esse functiones corporis materiales. Ex quo concludit animam nullo modo esse substantiam a substantia corporea distinctam.

D. de Holbach[3] simili ratione asseveravit voluntatem, spiritum, cogitationem, memoriam esse affectiones sive conquassationes cerebri materiales; hinc omne moralitatis genus ad instinctos animales reducendum esse.

P. I. G. Cabanis (1757—1808)[4] docet hominem, quia nervos habeat, gaudere sensibilitate; in recta vero sensibilitatis dispositione omnem moralitatem habere cuncta sua fundamenta. Quam doctrinam his argumentis probare conatur: 1. Modus cogitandi sequitur accurate omnes vicissitudines nervorum. 2. Uniuscuiusque hominis principia et ideae diversa sunt pro diversitate temperamenti, sexus, aetatis, nutrimenti. 3. Quum cerebrum, quo magis homo cogitet, eo magis sit fatigatum, aperta res est omnes cogitationes esse functiones cerebri, animam vero nihil esse nisi effectum actionum organicarum[5]. Et quia Cabanis multa dixit de chemica organorum constitutione, „Chemismum organicum“ professus esse dicitur.

[1] Scripsit: Histoire naturelle de l'âme 1745; L'homme machine 1748; L'homme plante 1748; L'art de jouir ou l'école de la volupté; Vénus metaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine 1751.

[2] In libris: De l'esprit 1758; De l'homme 1772.

[3] In libro: Système de la nature 1770.

[4] Rapports du physique et du moral chez l'homme 1802.

[5] Hanc doctrinam suam Cabanis ante mortem retractasse dicitur: „L'âme, loin d'être le résultat de l'action des parties, est une substance, un être réel qui par sa présence imprime aux organes tous les mouvements dont se composent leur fonctions; qui retient liés entre eux les divers éléments employés par la nature dans leur composition régulière, et les laisse livrés à la décomposition du moment, qu'il s'en est séparé définitivement et sans retour.“ (Ita in quadam epistula citata apud Nicolas, Etudes philosophiques sur le christianisme tom. 1, liv. 1, chap. 2.)

Simili modo F. I. V. Broussais (1772—1838)[1] negat animam a corpore materiali diversam esse; fieri enim non posse dicit, ut substantia, quae non sit materialis, agat in corpus; neque dubium esse, quin omnia phaenomena psychica, quae sint in homine, sensibilia, intellectualia, moralia re tota et omni ratione a vicissitudinibus cerebri pendeant, hinc nihil sint nisi functiones ipsius cerebri. Omnes affectiones voluntatis, quas morales vocent, esse motus organicos ex pugna cerebri et viscerum resultantes; in qua pugna si impulsio visceralis fortior sit impulsione cerebrali, hominem determinari ad actum perversum; si vero superet impulsio cerebralis visceralem, determinari hominem ad actum honestum; in cerebro iacere germina virtutum, in visceribus germina vitiorum.

1189. Reliquum est, ut breviter dicamus de materialistis nostri temporis, praecipue in Germania.

Horum parens salutatur Lud. Feuerbach (1804—1872), qui proficiscens ex doctrina Hegeliana omnia traxit ex materia bruta sese evolvente per processum unice mechanicum; florem et coronam huius processus esse hominem[2].

Carolus Vogt (1817—1895) inprimis docet hominem nihil esse nisi beluam magis evolutam, id arbitrans apertum esse ex similitudine inter cerebrum hominis et cerebrum simiae. Quidquid vero accidat in organismo vitali, ex viribus oriri physicis et chemicis. Cogitationem esse lumen quoddam phosphore productum dixit, cuius rei copia magna esset in cerebro; vel etiam esse quandam cerebri excretionem, quae eadem ratione se haberet ad cerebrum, sicut bilis ad iecur vel urina ad renes[3].

---

[1] Traité de l'irritation et de la folie 1822.

[2] „Der Mensch allein ist unser wahrer Heiland, der Mensch allein ist unser Gott, Richter, Erlöser.... Der Mensch aber unterscheidet sich nur dadurch vom Thiere, dass er der Superlativ des Sensualismus, das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen von der Welt ist.... Ist aber das Wesen des Menschen die Sinnlichkeit, nicht ein gespenstiges Abstractum, der Geist, so sind alle Philosophien, alle Religionen, alle Institute, die diesem Princip widersprechen, nicht nur irrthümliche, sondern auch grundverderbliche. Wollt ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich, wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quelle alles Glückes, an die Sinne.“ Inter alia paene multa scripsit: Kritik der Hegelschen Philosophie 1839; Das Wesen des Christenthums 1841; Vorlesungen über das Wesen der Religion 1851.

[3] Scripsit: Physiologische Briefe 1846; Natürliche Geschichte der Schöpfung 1852; Bilder aus dem Thierleben 1852; Köhlerglaube und Wissenschaft 1854.

Iac. Moleschott (1822—1893) hominem nihil aliud esse dixit nisi certam quandam formam, per quam transiret universalis materiae circulatio [1].

Ludovicus Büchner nihil esse in homine decrevit, praeter sensitivam vitam, hanc vero constitui motibus materiae mechanicis; nullam esse posse vim, quae non esset materia [2].

E. Haeckel (nat. 1834) Darwinismum professus materialismum in Germania late propagavit.

Praeterea nominandi sunt D. F. Strauss (1808—1874), E. Renan (1823—1892).

Quaeritur:

quodnam iudicium de materialismo psychologico sit ferendum.

1190. Rationes dubitandi. Videntur materialismo primae partes deferendae esse. (1.) Nam omnia, quae sunt in hoc mundo, phaenomena satis explicantur, si ponamus numerum infinitum atomorum, quae in motu mechanico ab aeterno sint positae, non creatae, immutabiles. Id, mundi visibilis phaenomena quod attinet, per mathesim clare declarari potest. Per analogiam vero constat phaenomena etiam spiritualia ad phaenomena materialia reduci posse.

(2.) Systema quo simplicius eo verius est; sed materialismus, quum ponat nihil esse praeter materiam, est res simplicissima.

(3.) Nemo unquam nobis aditum ad intimum Esse animae patefacere potuit. Ad quid igitur rem ponere, cuius Esse ignoramus? Et quam quis imaginem animae sibi fingere potest?

(4.) Neque desunt argumenta, quibus ostendatur animam sive principium vitae in homine esse materiam. a) Principium, quod in homine cognoscit, afficitur corporibus, quae cognoscit. Atqui id tantum affici corporibus potest, quod ipsum corpus est.

[1] In opere suo „Kreislauf des Lebens“ (1852—1887) haec dicit: „Aus Luft und Asche ist der Mensch gezeugt, die Thätigkeit der Pflanze rief ihn ins Leben. Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Wetter und Luft, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung.“ — „Das ist die erhabene Schöpfung, von der wir täglich Zeuge sind, die nichts veraltern und nichts vermodern lässt, dass Luft und Pflanze, Thiere und Menschen sich überall die Hände reichen, sich fortwährend reinigen, entwickeln, verjüngen, veredeln, dass jedes Einzelwesen nur der Gattung zum Opfer fällt, dass der Tod nichts ist als die Unsterblichkeit des Kreislaufes“ (p. 84).

[2] „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern: was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes“ (p. 247 et 295). „Die empirische Naturforschung muss die Wahrheit sagen, ob dieselbe nach menschlichen Begriffen beruhigend oder trostlos, logisch oder inconsequent, vernünftig oder albern ist.“ (Scripsit: Kraft und Stoff 1855—1888; Natur und Geist 1857.)

b) Nulla res immaterialis appetere potest rem materialem; sed anima humana appetit res materiales.

c) Ingens est functionum intellectualium a cerebro dependentia, ex quo concludendum est animam nihil esse praeter cerebrum.

(5.) Vel si haec argumenta non satis solida videantur, a iudicio abstinendum est. Nam cognitio nostra de materia et anima est infirmior, quam ut repugnantiam affirmare quis possit.

1191. **Thesis:** Materialismus psychologicus absurdus est.

Ad statum quaestionis. *Praenota 1°.* Diximus materialismum generatim spectari posse, quatenus negat omnino praeter materiam ab aeterno motam exsistere quidquam posse, atque etiam speciatim in psychologia, quatenus hominem integrum in solam materiam resolvit. Hoc modo materialismus, animae humanae spiritualitate negata, omnem differentiam essentialem inter beluas et homines e medio tollit omniaque, quae sunt et fiunt in homine, repetit ex motu mechanico materiae per atomos divisae.

Huius positionis partes omnes et singulas confutatas iam habemus iis thesibus, quibus contrarias doctrinas veras esse demonstravimus. Reliquum est, ut respectantes theses nostras nunc prae oculis ponamus, quanta absurditate materialismus affectus sit.

Praenota 2° ea, quae ante de materialismi historia sunt indicata. Democritus ope atomismi materialismum in philosophiam naturalem introducere conatus est. Epicurus eam doctrinam applicavit ad res ethicas et religiosas. Lucretius Carus inprimis immortalitatem animae humanae impugnavit. Materialismus psychologicus a Materialistis saeculi XVIII et XIX excultus est.

1192. **Argumenta.** *Arg. I* (ex infirmitate materiae in efficiendis cognitionibus humanis). Volunt Materialistae omnes animam humanam nihil esse praeter materiam atomicam quantam, peculiari modo dispositam. Atqui pugnantia dicit, qui eius generis rem putet ea efficere posse, quae in homine reapse contingunt cognoscente.

1. Corpus atomicum repugnat unitati cognoscentis. Nam subiectum cognoscens omnino unum esse debet; si constaret multis, id quod ab uno cognosceretur, non cognosceretur ab aliis. Neque posset totum idem subiectum cognoscere totum et partes; anima vero hominis se tota cognoscit totum et partes. Neque solum rem eo modo exprimit, qua sibi imprimitur, sed abstrahit rationem

unius, totius, entis, itaque etiam obiecta exprimit, quae nullas partes habent.

Nec dicere possunt cognitionem unam esse ex multis activitatibus activitatem resultantem; nam actiones immanentes ex natura sua inter se addi vel componi non possunt. Propter eandem causam in errore sunt, qui censent esse multas cognitionis unius inchoationes debiles et remissas, quarum unaquaeque totum cognoscat imperfecte; has inter se additas constituere cognitionem unam perfectam.

2. Corpus quantum horret a receptivitate ea, quae est in cognitione humana. Nam corpus quantum non recipit aliud corpus nisi secundum commensurationem quantitatis, i. e. recipit individua, idque secundum leges extensionis, repletionis localis, impenetrabilitatis, in quo negotio rei receptae semper cedit aliquid sui sive quoad vires, sive quoad configurationem. Sed anima humana quum cognoscit, alia prorsus ratione res obiectas recipit.

a) Cognoscit etiam universalia, simplicia, indefinite multa idque secundum leges singularis cuiusdam immanentiae, qua fit, ut nihil sui cedat rei receptae neque quoad vires neque quoad configurationem, neque amittat quidquam. Neque ulla ratione anima hac receptione corrumpitur, sed potius perficitur.

b) Etsi cognitioni sensitivae substernitur processus physicus secundum leges quantitatis (ad disponendum organum), in ipso tamen processu cognitionis psychico omnes leges physicae relinquuntur.

c) Est deinde notatu dignum, animam cognoscere simul diversa et opposita (quum ea inter se comparare possit). Si igitur cognitio uniuscuiusque rei in certa configuratione consisteret, vel aggregatione, vel motus directione, vel celeritate, vel distantia, consequens esset, ut anima haberet simul has res diversas atque inter se oppositas.

3. Corpus, ut corpus est, inferius est ambitu obiectorum ab homine cognitorum. Si praeter corpus nihil esset in homine a) homo nullo modo posset cognoscere universalia et immaterialia, relationes, rationes veritatis, bonitatis, virtutis, iustitiae, causalitatis, formalitates alias innumerabiles; non posset colligere multa in unum, unum in multa dividere, facere hypotheses; non posset iudicare, discurrere, non haberet conscientiam reflexam; neque posset actus suos cognoscere sub respectu logico, morali, aesthetico, rhetorico; sexcenta alia, quae tamen reapse ab homine praestantur.

b) Neque ullo modo homo posset habere cognitionem ullam (n. 131).

Confirmari potest hoc primum argumentum multis rationibus:

1° Ex processu indefinito in cognitionibus humanis possibili. Notum est inesse animae humanae virtutem intelligendi, quae obiective infinita est. Potest enim, qui cogitat, species numerorum in infinitum augere; potest quantitates continuas et proportiones in infinitum dividere; potest infinitas numerorum combinationes efficere; potest percipere universale, quod est infinitum secundum ambitum suum. Atqui haec cogitandi virtus omnem virtutem materiae mechanice motae omnino superat.

Confirmatur 2° ex indole reflexionis psychologicae et ontologicae. Per reflexionem psychologicam homo suos actus proprios percipit, eos inter se comparat, seque ipsum ab omnibus suis actibus distinguit. Per reflexionem ontologicam sese dirigit homo ad actuum suorum obiecta, ea magna cum circumspectione considerat, inter se comparat, ea a se ipso distinguit atque etiam inter se ipsa. Atqui haec omnia a materia mechanice mota omnino aliena sunt.

Confirmatur 3° ex potestate percipiendi simul admodum complexa in apprehensionibus, iudiciis, discursibus. Perceptiones, quae reperiuntur in iudiciis et ratiociniis, quibus vita humana et variae scientiae disciplinae abundant, admodum complexae sunt, velut quum quis dicit angulos uniuscuiusque polygoni aequales esse 2 R (n — 2), angulos chiliogoni igitur esse aequales 1996 rectis. Si anima nihil esset praeter materiam mechanice motam, iam hae conceptiones omnes, multarum rerum comprehensiones simultaneae, comparationes, conclusiones, mentis attentiones et directiones nihil essent praeter motus materiales. Id vero aperte repugnat.

1193. *Arg. II* (ex infirmitate materiae in efficiendis volitionibus humanis). Volitiones humanae tendunt in obiecta immaterialia, et saepius ex libero voluntatis arbitrio natae sunt simulque ligatae lege morali. Atqui nulla res corporea harum volitionum causa esse potest.

Qua quaeso ratione quis ab atomis mechanice motis vel ullius appetitionis causam petere possit, nedum appetitionis humanae?

Haec appetitio a) supra materiam elevatur. Homo enim voluptate pecuaria exsatiari non potest, sed delectatur honore,

pulchritudine, veritate, virtute. Praeter opera vitae vegetativae quaerit ipsam cognitionem, scientiam, artes, honestatem, virtutem. Vitam corporis ipsam pro vitanda infamia, pro fruenda gloria, pro implenda lege morali profundit.

b) Humanam appetitionem cum libertate arbitrii coniunctam esse diximus. Determinat enim conscientia teste se ipsum homo ad honesta vel inhonesta, ita ut nulla vi ad mutandum consilium cogi possit. Humana ratio affectuum domina est atque agere potest contra instinctum naturae totum sive rationalem sive animalem. Potest quoque homo propter libertatem suam patrare crimina immania contra naturam. Si vult, potest homo virtutes exercere heroïcas cum ingenti abnegatione naturae propriae coniunctas.

c) Accedit obligatio ethica unicuique homini per conscientiam manifesta. Ex quo fit, ut homo quilibet alium bonum aut malum iudicet non ex norma aliqua ab atomis mechanice motis tracta, sed ex relatione eius ad legem honestatis aeternam; ut homo iudicet facta vel dicta vel cogitata esse, quae habeant rationem peccati sintque poena digna; ita homicidium fieri non posse nisi ab eo, qui ius occidendi habeat; bonum sensibile semper honesto postponendum esse; ut iudicet quoque pauperibus commendandam patientiam, divitibus misericordiam.

1194. *Arg. III* (ex absurdis materialismi sequelis). Si aliqua doctrina in se aliquam obscuritatem habet, videndum est, quaenam recta consequentia ex ea deducantur, et diiudicandum, possintne ea cum rebus observatis, cum veritate, cum sana mente componi. Quod si id fieri non possit, doctrina ut falsa relinquenda est. Veritas enim veritati nunquam opponitur, nec sequelas sibi coniunctas habere potest, quae falsae sunt et absurdae.

Atqui dogmata materialismi, quum fatentibus ipsis defensoribus in se obscura sunt, tum inde plurima consequuntur, a quibus et vitae realitas et scientiae veritas et morum honestas omnino abhorret, ita ut vita homine digna degi non possit.

Ex materialismo quae consequuntur, sunt a) contra experientiam. Nam experimur omnes per dies sexcentis rebus, hominibus praeter acervos atomorum etiam aliud quidpiam inesse.

b) Sunt contra multas veritates per scientiam probatas. In quarum numero sunt exsistentia Dei, mundi origo, nexus omnis

teleologicus in natura, tendentia finalis in vita humana; animae substantialitas, spiritualitas, immortalitas.

c) Sunt contra omnia vitae humanae fundamenta. Perit moralitas; corrumpitur notio boni et mali, iusti et iniusti, veri et falsi. Deletur imputabilitas virtutum et criminum; unusquisque enim id agit, ad quod agendum a natura cogitur, non quod ut agat, obligatur; sic nequissimus quisque perfectissimus esse potest; neque sicarius maiore poena dignus esse potest, quam lapis obruens hominem. Quidquid fit, recte fit. Voluptas est summum hominis bonum, cui cuncta posthabenda sunt.

Perit deinde omnis ordo socialis. In cuius locum cedit ordo unice materialis. Unde nulla benevolentia in superioribus; nulla in subditis sine recusatione oboedientia, nulla in animis hominum officiosa caritas; ubique dira materiae necessitas.

Pereunt virtutes. Vana est religio et omnis erga Deum pietas. Vana est illa humanitas, quae parata est pro salute aliena ad subeundas etiam iacturas proprias. Vanus amor patriae. Pudicitia absurda est, vituperanda propriarum passionum refrenatio, quae violet naturam. Reprehendenda omnis probitas, iustitia, si ea cum aliquo damno vel incommodo coniuncta sit.

Pereunt omnes artes nobiles. Quum enim ars omnis sua fundamenta habeat in aliqua supra materiam elevatione, in materialibus rebus quidem versari potest, nunquam tamen materiae immergi, quin suffocetur. Et sane quidem ille tantum homo artem amare potest, qui in rebus materialibus intuetur rationes immateriales cum sublimiore quadam complacentia.

Perit tandem scientia. Omnis enim scientia cum distinctione veri et falsi coniuncta est et fundamenta habet in principiis universalibus.

Ex quibus omnibus apparet posito materialismo ea omnia, quae unquam ab hominibus praeclare acta vel per summam virtutem gesta sint, vana esse neque ulla laude digna; e contrario nihil esse tam male factum, nihil nefario scelere perpetratum, quod non sit excusatione dignum et defensione[1].

[1] Mores materialistarum ad amussim his verbis descriptos habes: „Exiguum et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est, qui agnitus sit reversus ab inferis. Quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus, tanquam non fuerimus, quoniam fumus flatus est in naribus nostris et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum. Qua extincta cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tanquam mollis aër,

Confirmatur id, quod diximus, *1°* ex consensu generis humani. Experientia teste omni tempore pars sanior generis humani materialismum exhorruit; hunc ut verum complexi sunt nequissimi quique; hunc fere omnes, qui in aliqua scientia sunt principes, reiecerunt: hunc qui defendunt, hodie non aliis argumentis fulcire possunt, quam quae antiquitus cognita iam sunt et confutata.

Confirmatur 2° ex attributis divinis. Reperiuntur inter materialistas, qui, quum negent homini inesse animam, admittant tamen Deum exsistere, qui aedificium huius mundi construxerit. His dicendum est: Dei bonitas, sapientia, iustitia id sibi postulat, ut ii homines, qui usque ad ultimum vitae terminum facinorosi fuerint et bonis terrestribus ad libitum suum exornati, ne aequiparentur iis hominibus iustis et probis, qui usque ad vitae finem pro iustitia et honestate infortunati fuerint et gravissimis afflicti calamitatibus. Id autem fieret, nisi homo haberet animam, quae post eius mortem esse possit superstes.

Deinde propter Dei sapientiam est necessarium, ut et mundus universus et unusquisque homo habeat finem sibi consentaneum. Quis vero finis esset vel mundo vel homini, si Materialistae vera dicerent?

1195. Respondenda. *(Ad 1.)* Materialistis de atomis omnino silendum est. Nam ipsi asseverare solent se nihil admittere, quod non doceantur per experientiam sensilem. At atomos quis unquam vidit? Unde sciunt atomos esse ab aeterno? Si sunt increatae, cur sunt virtutis finitae? cur in motu certo positae, certis intervallis dispositae? cur inter se coaptatae, ut ex earum coniunctionibus oriantur substantiae chemice compositae in certo ordine? atque nascatur universus hic cosmos?

Falsum est, phaenomenis huius mundi explicandis atomos istas satis esse; qua de re satis diximus in philosophia naturali.

Falsum, est ex phaenomenis sensibilibus per analogiam concludi posse, phaenomena spiritualia ad ista reduci. Quae enim spiritualia sunt, alius generis sunt.

et transibit vita nostra tanquam vestigium nubis et sicut nebula dissolvetur, quae fugata est a radiis solis et a calore illius aggravata. . . . Venite ergo et fruamur bonis, quae sunt, et utamur creatura tanquam in iuventute celeriter. Vino pretioso et unguentis nos impleamus, et non praetereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis, antequam marcescant; nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra. . . . Sit autem fortitudo nostra lex iustitiae, quod enim infirmum est, inutile invenitur. Circumveniamus ergo iustum, quoniam inutilis est nobis, et contrarius est operibus nostris, et improperat nobis peccata legis, et diffamat in nos peccata disciplinae nostrae. . . ." (Sap. 2, 1 sqq.)

Falsum est atomis mechanice motis explicari vires activas, tendentias finales, explicari harmoniam, pulchritudinem, ordinem; explicari veritatem, bonitatem; explicari cognitionem sensitivam, intellectivam, scientiam reflexam.

Dicent Materialistae: Si motus mechanicus quaerenti ingenio non satisfacit, sunt aliae affectiones materiae, quae abunde satisfaciunt. Ita cogitatio propter copiam phosphoris, quae in cerebro inest, potest esse effectus phosphoricus, vel aestus quidam cellularum cerebralium. Vel quum organa omnia habeant suas singulares secretiones, cogitatio putari potest esse specialis secretio cerebri. — *Resp.:* Etsi hae res et similes serio sunt a Materialistis asseveratae, responsio seria, quae detur, in promptu non est. Unde satis est, ut moneantur adversarii, plus phosphoris inesse in ossibus, praecipue crassioribus, quam in cerebro; abundare hodie saeculum hominibus, quorum cerebra combusta sint: Materialismum sane secretionibus annumerandum esse, verum non cerebri, sed ulceris putidi.

(Ad 2.) Simplicitatis praestantiam sibi attribuunt non solum Materialistae, sed etiam Idealistae, Pantheistae, Sceptici, Nihilistae. Ex quo cogitanti cuique manifestum est fucum facere, qui simplicitatem iactant. Non simplicitas primo quaeritur, sed veritas.

(Ad 3.) Quis Materialistarum unquam aditum ad intimum Esse materiae patefacere potuit? Nemini igitur ex Materialistis licet exsistentiam animae ideo negare, quod eius intimum Esse ignoremus. Quoquoversus se verterit homo, semper plurima, ut admittat, coactus erit, quorum intimum Esse ignorat. Neque offendere quenquam iusto iure potest, quod nobis imaginem animae proponere non possimus. Quum enim earum dumtaxat rerum imagines fingi possint, in quibus sive aperte sive occultius inest extensio geometrica, iam is conceptum animae perdiderit, qui eius imaginem sibi proposuerit.

Dices: Nunquam licet ad illustrandas res clariores adhibere id, quod est obscurius. Sed phaenomena vitae clariora sunt; anima est obscurior. — *Resp.:* Quum concludo ex patente effectu ad causam latentem, quae effectui respondet, semper quoad me causa effectu obscurior est; nemo tamen sapiens dubitavit unquam, quin conclusio sit legitima.

Inst.: Essentiam rei spiritualis describere solent negatis iis omnibus, quae in hoc mundo materiali habemus cognita. — *Resp.:* Fatendum est in describendis rebus spiritualibus adhiberi ut plurimum terminos negativos. Sed id propter indolem cognitionis nostrae aliter fieri non potest. Proficiscitur enim omnis nostra cognitio ex cognitis rebus sensibilibus; neque unquam in hoc statu coniunctionis animae cum corpore spiritualia in se ipsis videre possumus.

(Ad 4.) a) Id quod in homine rebus obiectis modo materiali afficitur, est organum, quatenus materiam habet. Cum hac affectione mechanica, quam immutationem naturalem vocant, aliqua immutatio vitalis vel potius intentionalis coniuncta est, qua cognitio sensitiva efficitur. Ad hanc cognitionem, quae est in parte sensitiva, nascitur in parte intellectiva cognitio intellectus idque propter unitatem animae sentientis et intelligentis. Hac de re alio loco multa diximus.

b) Anima humana nulla bona materialia appetit sibi, quatenus spiritualis est, sed quatenus sensitiva et vegetativa est. Possessio boni sensibilis est tota appetitus sensitivi felicitas. Et quia anima humana appetens aliquod bonum

immateriale omnia bona sensibilia et materialia spernere potest, confirmatius nobis esse debet animam humanam esse spiritualem. Nulla enim appetendi potentia quietationem suam aversari potest.

c) Ingentem vidimus esse vitae intellectivae a cerebro dependentiam: unde conclusimus substantiam animae rationalis esse essentialiter corporis formam. Neque tamen inde sequitur functionum intellectualium principium esse ipsum cerebrum: sicut neque ex dependentia corporis a functionibus psychicis sequitur praeter animam non esse corpus.

(Alias rationes vide n. 130 et 260).

(Ad 5.) Proprietates animae et materiae cognoscimus satis, ut cum certitudine perfecta affirmemus animam non posse esse materiam.

APPENDIX II.
DE FINE HOMINIS.

1196. Postquam institutiones psychologicas, quas ut proponeremus, nobis erat in animo, absolvimus, doctrinam de fine hominis, quae in philosophia divina (theodicaea) proponi solet [1], paucis adiungere volumus; non quod ea doctrina in disciplina psychologica sit demonstranda argumentis, sed quia ea, quae de homine in psychologia sunt proposita, valde illustrat.

Praeclare statutum est hominem creatum esse, ut Deum laudet ac revereatur eique serviat, et haec agendo salvet animam suam. Quod ut recte intelligatur, recordandum est tum animam hominis tum omnia, quibus homo constet, iuvetur, circumdetur, esse a Deo, itaque hominem dependere a Deo creante in sua origine, a Deo conservante in sua perduratione, a Deo cooperante in omnibus suis actionibus, a Deo providente in universa vita sua. Recordandum quoque est finem Dei hominem creantis esse gloriam Dei internam sive ipsius beneplacitum; finem hominis externum esse, ut perfectionem Dei creantis in determinato gradu manifestet; finem hominis internum in adipiscenda beatitudine situm esse.

Debet quidem homo etiam occupari in rebus, quae ad hanc vitam terrestrem degendam et exornandam referuntur, sed ita occupari debet, ut his curis laudet et revereatur Deum eique serviat.

[1] Cfr. Hontheim, Instit. theodic. p. 757. 764.

Sicut res quaelibet determinatur a forma sua, ita operatio hominis quaelibet versans in rebus quibuscunque intentione aliquo modo in Deum directa determinari et quasi animari debet.

Necesse esse dicimus, ut homo in tota sua agendi ratione sequatur cognitionem sibi specifice propriam, hinc sequatur veritatem, quam cognoscit, altissimam, nobilissimam eamque voluntate et vitae usu agnoscat.

1197. Itaque a) homo Deum laudare sive glorificare debet eo modo, quo artificium laudat artificem. Verum non satis est gloria obiectiva, quae exhibetur Deo ab omnibus creaturis etiam inanimis; sed quia homines sunt intellectu et libera voluntate praediti, formalis esse debet, qua agnoscitur Deus ut supremus Dominus.

b) Homo Deum revereri debet. Reverentia est actus timoris, quatenus quis ei cultum et honorem exhibet, a quo propter culpam separari potest. Deus igitur reverendus est, quia ab ipso tanquam ab ente perfectissimo et supremo Domino, ne propter culpam separemur, timere debemus.

c) Homo Deo servire debet. Deus enim voluntatem suam in ratione humana quasi insculpsit mandavitque, ut in omnibus rebus sequamur bonum honestum et morale, posthabitis omnibus bonis sensibilibus.

d) Hoc faciendo debet salvare animam i. e. adipisci beatitudinem. Idem enim Deus, qui homini conscientiam moralem dedit, ipsi quoque indidit nisum ad beatitudinem. Hac in re diximus salvandam esse animam,

α) quia destinatio compositi humani, quod informatur anima spirituali et immortali, absorbetur quasi destinatione huius animae;

β) quia ex sapienti dispositione divinae providentiae haec vita in terris degenda rationem probationis habet, in qua homo attendendo et inhaerendo bonis, quae facultatibus nostris spiritualibus patent et rationem boni moralis habent, posthabitis iis bonis, quae appetitum sensitivum mulcent, sibi ipse beatitudinem acquirere possit;

γ) quia homo his in terris permultis circumdatus est difficultatibus et periculis, ex quibus igitur anima salvanda est.

Multos reperies, qui rem, de qua agitur, negent vel ignorent. Qui finem hominis ponunt vel in perpetuo nisu, usu, evolutione

facultatum vel in fruitione rerum huius vitae sive rerum sensibilium pecuariarum (ut plurimi) sive musicae et poesis (ut D. F. Strauss).

1198. Atque his praenotatis breviter videamus, quibus fundamentis id, quod diximus de fine hominis, innitatur.

Primum est hominis a Deo dependentia. Ipsum Esse hominis re tota et omni ratione a Deo dependens est. Sed quale Esse, tale Operari esse debet. Manifestum est enim propriam et radicalem hominis indolem non solum in operationibus eius sub ratione physica resplendescere debere, sed etiam sub ratione morali. Eatenus autem ipsum Operari hominis formaliter se gerit ut a Deo dependens, quatenus pro motivo fundamentali habet implendam voluntatem divinam, quam intellectu percipit. Deinde ex sola notione ordinis et ex attributis divinis et ex experientia manifestum est hominem in observanda hac dependentia quietem beantem tanquam finem suum internum inventurum esse.

Vel aliis verbis: Deus est principium immediatum animae rationalis, a quo habet Esse, Intelligere, Velle (n. 324); sed ultima perfectio entis est in coniunctione ad suum principium [1]. Ut enim ens quodlibet „est" per aliquam participationem sui principii, ita perfecte „est" per participationem perfectam illius sive per coniunctionem perfectam ad illud. Unde amor, quo cuncta perfectionem propriam cupiunt, nihil aliud est quam inclinatio redeundi ad suum principium: circulus a bono in bonum revolutus. Ergo ultima perfectio animae humanae in eo sita est, ut Deo per intellectum et voluntatem adhaereat.

Secundum est ipsius hominis natura rationalis. Ens enim, quod ratione naturae suae ad Deum tendere debet, Deum laudare debet per reverentiam et servitium erga Deum; itaque Deum sive potius veram suam ad Deum relationem aliqua ratione pro fundamento formali suarum actionum adhibere debet. Atqui homo totus propter naturam suam rationalem ad Deum tendere debet. Nam exsistunt in homine tendentiae multae in bona diversi ordinis. Sicut autem potentiae omnes cognoscitivae referuntur ad cognitionem rationalem, ita tendentiae omnes tendentiae naturae rationalis subici debent. Generatim id, quod est ignobilius et inferius, est propter id, quod est nobilius et superius; quare, quum ens aliquod partibus essentialiter diversis constat, finis entis in parte nobiliore et superiore reperitur. Sed per tendentiam naturae rationalis homo in Deum fertur; intellectus, cuius obiectum est

[1] S. Thomas, S. theol. 3 (Supplem.), q. 92, a. 1.

ens ut sic, tendit ad cognoscendam causam primam; voluntas, intellectui quasi affixa, tendit ad possidendum bonum infinitum; natura rationalis tota tendit ad fruendum pulchritudine infinita. Qua de re praeclare dictum est: „Fecit Deus hominem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur“ (S. Augustinus).

Tertium est beatitudo. Ibi finis hominis situs est, ubi reperitur beatitudo; nam finis externus cum interno cohaereat necesse est. Atqui beatitudo unice obtineri potest divino servitio, quatenus id via est ad possidendum Deum in aeternitate [1].

Beatitudo in coniunctione cum Deo sita est. Appetitus enim humanus, quum in omne bonum ferri possit, sicut intellectus in omne verum, bonis particularibus exsatiari non potest, et in eo dumtaxat bono potest quiescere, in quo tanquam in bonitatis fonte cetera bona particularia comprehenduntur. Sed eiusmodi bonum immensum et universale solus Deus est, „in quo invenitur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi, sine quo nulla creatura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit“ [2]. Deo autem in hac vita alia ratione coniungi non possumus, nisi subiciendo voluntatem nostram voluntati divinae.

Itaque beatitudo hominis in Deo sita esse recte putatur, ut videlicet „ipse quaeratur, ubi nobis secura sunt omnia, ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia, ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia“ (S. Augustinus). Observandum est tamen, Deo servire non eam ob causam nostrum finem esse, quia nobis beatitudinem afferat, sed ideo nos beatos efficere, quia noster finis sit.

1199. Quartum est argumentum exclusionis. Finem hominis posueris a) aut in fruitione bonorum finitorum, aut b) in ipsa evolutione et usu potentiarum, aut c) in servitio Dei coniuncto cum spe certa beatitudinis aeternae.

Atqui primum esse non potest. Nam quaecunque bona homo reapse habet, nunquam satiatus erit neque satiari potest, quum omnia actu finita sint. Fieri quidem potest, ut bona terrestria pro brevi tempore hanc vel illam appetitionem leviorem exsatient, sed respectu ipsius appetitus rationalis sunt quasi nihilum. Cum copia bonorum finitorum crescunt desideria hominum. Et etiamsi actu implerent animam ista bona, sunt tamen caduca et transeunt.

[1] Cfr. S. Thomas, S. theol. 2, 1, q. 2, a. 8.

[2] S. Aug., De civ. Dei l. 8, c. 4 et 5.

„Nil bonum est, nisi quod aeternum est . . . quid mihi prodest, si anteriore die rex fui et hodie in carcere morior? . . . Recordemur infantiae, recordemur adolescentiae, recordemur, quod aliquando habuerimus divitias . . . ubi sunt illa omnia? Cogitata magis dolorem faciunt quam voluptatem. Nihil est itaque bonum, nisi quod perpetuum est.“ [1] Et bona ista naturam suam semper retinent. Quam ob rem progressus unice externus potius infeliciores reddit quam beatiores.

Neque alterum esse potest. Nam evolutio et usus potentiarum ex natura sua rationem medii habet; hinc eatenus aliquid valet, quatenus refertur ad finem consequendum.

Restat igitur, ut finis hominis reponatur in servitio Dei et in aeterna beatitudine consequente. Si huic fini inhaeret homo, est in hoc universo visibili creaturarum omnium praestantissima. Quid vero est homo, a divino solutus servitio? Aristoteles [2] dixisse fertur hominem esse imbecillitatis exemplum, temporis spolium, fortunae lusum, inconstantiae imaginem, invidiae et calamitatis trutinam; reliquum vero esse pituitam et bilem.

Quintum est finis Dei creantis. Si Deus agit, cum amore ordinis i. e. ordinate agit. Quoniam ergo ipse est bonum absolutum, agit propter se et intendit bonum suum, quatenus id aliquid externum est et augmenti capax. Atqui huiusmodi est gloria Dei externa, quum obiectiva, quae est ipsa pulchritudo et excellentia rerum creatarum (quatenus hae sunt divinae perfectionis imitatio), tum formalis, ad quam spectat agnitio ex parte rationalis creaturae sive hominis. Deus ergo creando gloriam suam externam intendit. Agnoscitur autem Dei infinitudo et dominium laude, reverentia, servitio. Accedit, quod a natura actus divini ut benefici abesse non potest, ut simul hominis beatitudo, quae in animae salute est sita, a Deo intenta sit.

Sextum est dictamen legis naturalis et aeternae. Finis hominis dictamine primo huius legis manifestatur. Sed dictamine hoc homo subditur ordini et adducitur, ut se primo loco ut Dei servum agnoscat. Necesse est autem, ut cum huius dictaminis observatione beatitudo hominis coniuncta sit. Quod enim in rebus irrationalibus est harmonia intentionis et operis, id in creaturis rationalibus est observatio ordinis et quies interna. Atque hic finis est, qui ab unoquoque homine utente ratione obtineri potest.

[1] S. Hieron., In Ps. 91. [2] Apud Stobaeum, Sermo 96.

Septimum est conditio huius vitae terrestris. Homo his in terris reapse ita positus est, ut ipsi sit facienda electio inter duo. Aut se ad rationes rerum immateriales convertere potest atque appetitus sensitivos veritati subordinare et hoc modo ad supera elevari et servire Deo; aut permittere potest, ut convertatur ad bona, quibus satientur passiones, atque veritatem appetitibus sensitivis subdat, et hoc modo immergatur in rebus inferioribus et redigatur in servitium creaturarum. Sed nemo non videt in hac posteriore electione finem hominis situm esse non posse. Priorem ergo electionem suam facere debet, si modo rationem naturae humanae convenientem observare velit.

1200. Atque his consideratis fundamentis et fine hominis, qui his superstructus est, nobilitas humanae naturae manifesta est. Ultima cuiusque entis perfectio in coniunctione ad suum principium reperitur. Quapropter maiori perfectioni entis respondet, ut magis redire possit ad suum principium sive internum sive externum. Ita res omnes videmus coniungi suo principio externo, quatenus actum Dei creantis eo imitantur, quod alia sibi assimilare appetunt atque ita ordinem mundanum constituunt in iuvamen creaturarum rationalium in via ad Deum constitutarum. Magis viventia principio inhaerent; interno quidem i. e. sibi, quatenus quaerunt suam ulteriorem perfectionem, principio autem externo, quatenus speciali quadam ratione aseitatem Dei imitantur. Sensitiva vero iam incipiunt aliqua ratione esse sui ipsorum conscia atque etiam imperfecte frui sua exsistentia, et hoc modo secundum gradum altiorem naturam sui creatoris manifestant.

Sed haec omnia materiae immersa sunt et non sunt nisi Dei vestigia. Unde ad suum principium redire non possunt nisi admodum imperfecte neque ipsum finem ultimum omnium rerum attingere possunt, nisi quatenus se praebent rationali creaturae ut medium pertingendi ad illum finem. Ens autem spirituali forma informatum, quod Dei imago est, ad suum primum principium perfecte redire potest, et attingere finem ultimum, tum inhaerendo sibi ipsi ut principio interno per reflexionem perfectam, tum inhaerendo Deo ut principio externo per cognitionem, amorem, submissionem integram. Serviens Deo homo rex exsistit universae creaturae.

Index alphabeticus.

(Numerus prior [I, II, III] ad volumen refertur; numerus alter paginam indicat.)

Abstractiva cognitio II 104.
Actio immanens et transiens I 146. 150.
Activae et passivae potentiae II 38.
Actualitatis theoria I 237.
Actuatio sensuum internorum II 281.
Actus distinctus a potentia II 50.
— potentiarum II 47.
Aesthetica facultas III 447.
Aestimativa II 273.
Aeternitas poenarum III 502.
Affectiones III 406. 481.
Affectionis psychicae proprietates tres II 153.
Affectiva vis num sit diversa ab appetitiva II 47; III 439.
Albertus Magnus I 310.
Alcmaeon I 4.
Alcuinus II 269.
Alexander Aphrodisias I 246. 405; III 128.
Alimentum I, 462; II 67.
Amor II 309: III 416.
Analogia rerum naturalium I 241.
— inter viventia et non-viventia I 153.
— inter sensus internos et eventus naturales II 280.
— in cognitione rerum immaterialium III 180.
Analogum rationis II 275.
Angeli III 178.
Anima, quid hoc nomine significetur I 229. 257.
Anima beluina I 431.
— non est corpus neque composita ex materia et forma I 280.
— definitio I 290.
— humana per se corporis forma I 386.
— immortalis III 486.
— motor corporis I 276. 286. 395.
— mundi I 134.
— plantaris I 457.
— sedes I 295.
— separata III 507.
— ex se simplex est I 281.
— unica in homine I 326.
Animalia perfectiora et imperfectiora I 77. 100.
Animismus I 234.
Annihilatio I 443.
Anomala phaenomena II 158.
Anthropomorphismus I 98.
Apathia stoica III 405.
Apophyses I 51.
Apperceptio II 118. 371; III 465.
Appetitus II 305.
— in animalibus I 121.
— naturalis et cognoscitivus I 166; II 307. 310; III 239.
— appetituum principatus II 374.
— sensitivus et voluntas III 396.
Apprehensio III 183.
Arbitrium liberum III 217. 323.
Aristoteles I 6. 21.
— de intellectu agente et patiente III 39.
Aristoteles de libertate voluntatis humanae III 336. 351. 393.
Ars mnemonica II 268.
Assentire et consentire III 297.
Associatio imaginum II 256.
Astrorum motus II 77.
Atomismus psychicus II 178.
Attentio II 144.
Audacia III 426. 428.
Auditus II 195.
Augmentatio I 461; II 71.
Augustinus, S. III 102.
Aureolus I 312.
Automatici motus II 344.
Autosuggestio II 378. 405.
Averrhoes I 313. 405; III 128. 481.
Avicenna I 312; III 64. 128. 149.

Beatitudo III 242.
Bellarminus III 379.
Beluae, classificatio I 185.
— quos sensus internos habeant II 277.
Beluina anima I 432.
— quomodo oriatur I 452.
Bonald, de III 106.
Bonaventura, S., de libera voluntate III 379.
Bonnetti, L. III 107.
Bonum ab aestimativa apprehensum II 274.
Braid, James II 394.
Brentano, Fr. II 121.
Broussais III 531.
Buffon I 356.

Cabanis III 530.
Cadaver I 288.
Calor I 76. 169.
— animalis II 355.
Capilli habeantne vitam I 303.
Cartesius I 86. 245. 383; II 293; III 55. 78. 85. 189.
Cellula I 47. 464.
Cerebrum I 51. 74.
— functio I 61.
Character III 400.
Chemicae compositiones I 49.
Claus, C. I 21.
Clericus, Io. I 356. 383. 400.
Coactio III 317.
Coelestia corpora II 48.
Cogitativa II 275. 276.
Cognitio I 60. 171.
— eius essentia II 95.
— est actio II 100.
— sensitiva, quae est subiectiva II 132.
Cognoscentia et non-cognoscentia II 97. 121.
Cohaerentia actionum vitalium II 372.
— facultatum III 444.
Colores I 67; II 188.
Communicatio idiomatum I 370.
Communis sensus II 225.
Conatus II 49. 51.
Concupiscentia III 419.
Condillac, Steph. II 249; III 72.
Conscientia I 165.
— fons cognitionis psychologicae I 26. 28.
— concomitans II 114.
— ethica III 26.
Consensus III 297.
Consilium III 294.
Contactus virtutis I 351.
Conversionis systema I 418. 421.
Cor I 76; II 281.
— sitne organum appetitus sensitivi II 340.
Corporeitatis forma I 402.
Corpus quid significet I 397.
— organicum I 44.
Corruptio I 443; II 74.
Creatianismus I 419.
Crusius, Ch. A. III 337.
Crystalla I 129.
Czolbe, H. III 71.

Dandinius, Hieronymus I 312.
Darwin, C. I 187; III 468.
Darwinismus I 87. 218.
Defatigatio II 355.
Definitio I 292.
Democritus I 356; III 66. 529.
Dentes habeantne vitam I 303.
Dependentia in vita humana triplex I 360.
— intellectus a voluntate III 193. 199.
Derma I 69.
De San, Lud. III 283. 364. 369.
Descendentiae theoria I 160.
— secundum quid I 613.
Desitio I 443.
Desperatio III 426.
Determinatio substantialis I 442.
Deus qua ratione vivat I 147.
— quomodo cognoscatur III 181.
— quomodo voluntatem humanam moveat III 270.
— amor Dei III 241. 245.
Digenesis I 56; II 79.
Digestiones quattuor II 80.
Distinctio inter essentiam et potentias II 24.
Distractio II 147.
Diversitas actuum II 43.
— intelligentiae in hominibus III 44.
Dolor et delectatio II 245; III 424.
Du Prel, C. II 116. 385. 397.
Durandus II 171; III 351.

Educatio III 459.
Ego quid significet I 399.
Electio III 290.
Electricitas I 170.
Elementa I 305.
Emanatio I 149.
Embryonalis evolutio I 423; II 73.
Emotiones gratae et ingratae II 157; III 408.
Empedocles I 247; II 194.
Empirismus I 36.
Energiae specificae II 153. 208. 217.
Epicurus I 356; II 141; III 529. 533.
Epigenesis I 288. 420. 429; II 73.
Error in intellectu III 150.
Evolutio ontogenetica I 196.
Expressa species II 107. 144; III 185.

Fabri, Honoratus I 312.
Fames et sitis II 245.
Faria II 394.
Fascinatio II 261.
Fechner, Theod. I 12.
— lex Fechneriana II 156.
— theoria II 171.
Feuerbach, Lud. I 13; III 71. 531.
Fibrae et cellulae I 51.
Fletus III 423.
Flourens II 358.
Fludd, rob. II 390.
Forma substantialis I 261.
— accidentalis II 35.
— materialis I 330. 442.
— intermedia I 429.
Frins, V. III 284.
Frohschammer I 419; II 259.
Fruitio III 285.
Fundamentalis sensus II 248.

Galenus I 246.
Gall, F. Ios. II 358. 359.
Galluppi, Pasch. II 249.
Gassendi, Petrus I 87; II 292.
Gautier, Arm. II 69.
Genera potentiarum II 43.
Generatianismus I 421.
Generatio I 55. 461; II 73. 75.
— univoca et aequivoca I 57; II 87. 90.
Giesswein, Alexander III 473. 479.
Gioberti, Vinc. I 29; III 93. 101.
Goclenius II 390.
Goudin III 258.

Gregorius de Valentia III 379.
Günther, Ant. I 137. 357; III 31.
Gustus I 72; II 182. 201.

Habilitas potentiarum II 53. 367. 370.
Habitus II 55; III 166.
Haeckel, E. I 14. 183. 429; III 532.
Haereditaria translatio II 75.
— indoles II 372.
Harmonia praestabilita I 382. 399.
Hegel I 89.
Helmont, van II 390.
Helvetius III 530.
Heman, F. III 330. 336. 380.
Henle I 180.
Heraclitus II 194.
Herbart I 10. 30. 357; II 145. 297; III 334. 463.
— systema reicitur II 14.
Herbartiani II 9.
Hering, Ew. II 53.
Hobbes, Thom. III 71. 529.
Homerus I 4.
Homo et bestia I 200.
— definitio I 398.
— unius speciei I 226.
Homogeneitas partium animae beluinae I 449.
Hontheim, Ios. III 181.
Horwicz, A. I 17. 40; III 434. 436.
Hume, D. III 72. 529.
Humores quattuor I 304.
Hylozoismus I 133. 154.
Hypnosis II 401.
Hypnotismus I 24; II 394. 401. 413.
Hypostasis I 375.

Iansenistae III 390.
Iansenius III 331.
Ideae innatae III 77. 82.
Idolum II 108.
Illuminatio phantasmatum III 130.
Imitandi propensio II 368.
Immateriales substantiae III 174.
Immortalitas I 333; III 486.
Immutationes ad sentiendum requisitae II 134.
Imperium voluntatis III 301. 381.
Impressa species II 140. 162. 231.
Inaequalitas perfectionis intellectualis I 412; III 44.
Indifferentia III 370.
Individuationis principium I 427.
Influxus physicus I 384. 401.
— psychicus I 401.
Instinctus II 319. 337.
Integritas sensus II 246.
Intellectus et ratio III 20. 29.
— et sensus III 2. 13.
— et voluntas distincta II 30.
— potentia passiva III 14.
— num actu semper cogitet III 47.
— deest in bestiis I 100.
— eius impassibilitas I 346.
— agens et passivus III 15. 39. 117. 128. 132.
Intelligentia III 23.
Intentio III 287.
Intuitiva cognitio II 104.
Intussusceptio I 55.
Involutionis theoria I 288.
Ira II 334; III 428.
— non habet contrarium II 336; III 406.
Irascibilis et concupiscibilis II 318. 331; III 260.
Iudicium III 150. 188.

Jacobi III 31.
Jouffroy, Th. I 244.

Kant I 30. 35; II 262. 268; III 31.
Kaufmann, nic. III 466.

Lamarck I 187.
Lamorigiere, P. III 72.
Lavater, I. C. III 467.
Lazarus I 18.
Leclerc, I. v. Clericus.
Leibniz I 10. 357. 382. 400; II 13. 22. 25. 51; III 80. 87. 334.
Lex biogenetica I 209.
Libertas arbitrii I 105. 336; III 322. 365.
Ligamentum sensus III 142.
Lindner, Gust. Ad. II 10; III 334.
Linguae origo III 471.
Localizatio II 247.
— functionum in cerebro II 356.
Locke, J. I 244; III 72. 337. 353.
Locus sensationis externae II 209.
Locutio animae separatae III 521.
Lombroso III 332.
Loquela bestiarum I 117.
Lotze, H. I 17. 154; II 235.
Lucretius III 474. 529.
Lumen, lux I 169; II 121.
— intellectuale III 24.

Magicae artes II 397.
Magnetismus animalis II 389.
Maimonides III 481.
Malebranche I 381. 399; II 293; III 92. 100. 189. 230.
Manichaei I 356;
Materia prima I 282.
Materiale quid sit I 329.
Materialismus I 8. 13. 84. 330; III 528.
Maxwell, Guil. II 390.
Mayr, Ant. I 313.
Mediator plasticus I 356. 383. 400.
Medium ad sensationem externam requisitum II 203.
Memorativa apprehensio III 186.
Memoria I 93; II 264.
— intellectiva III 18.
— perfecta et imperfecta II 267.
Mens moralis III 29.
Mesmer, Fr. Ant. II 390.
Metagenesis I 57.
Metempsychosis I 409.
Methodus in psychologia adhibita I 26.
Metus III 315.
Microcephali I 196.
Mill, St. III 73.
Mixtio I 273.
Mnemotechnica II 268.
Modus unionis I 287.

Moleschott, Iac. I 14; III 532.
Monismus I 240.
Monogenesis I 56.
Monogenismus I 227.
Moralis scientia I 17. 19.
Morbi psychici II 387.
Mors II 69.
Motor corporis I 276. 286. 395.
Motrix vis II 46. 354.
Motus vitalis II 344.
Müller, Ioh. II 217.
Münsterberg II 121.
Multa num simul intelligi possint III 148.
Muscularis sensus II 247.
Musculi I 75.

Nativistica theoria et genetica II 126.
Natura I 263.
Necessitas III 252.
— in voluntate III 318.
Nerveum systema I 50.
Nervi I 50. 63.
Nutritio I 461; II 66.

Obersteiner, H. II 147.
Obiectum sensuum II 127. 206.
— intellectus III 6.
Occasionalismus I 299. 381.
Occultismus II 395.
Oculus I 66.
Odoratus I 73.
Odylum II 411.
Olfactus II 198.
Oliva (Olivi), Petrus Ioannis I 384. 402.
Ontogenetica evolutio I 428.
Ontologismus I 428; III 238.
Ordo inter potentias animae II 36.
Organica substantia I 255.
Organismus sitne machina I 96.
Organizata materia I 49.
Organizatio accidentalis et substantialis I 283.
Organum sensus externi I 66.
— sensuum intern. II 280.
— appetitus II 326. 340.
Origenes I 408.
Origo animae hum. I 414.
Origo animae belluinae I 452.
— cognitionis intellectualis III 62.
Orphici I 4.
Ortus principii vitalis I 287.
Ossa I 75.
Ovistae et Spermatistae II 72.
Ovulum et sperma II 82.

Palmieri, D. I 282; III 212. 368.
Panspermia II 92.
Pantheismus I 8. 12. 353; II 92. 106. 280.
Paracelsus II 389.
Parthenogenesis I 57; II 82.
Passio II 317. 333.
Passiva indoles sensationis II 148.
Passivae potentiae II 39.
Paulsen, Fr. I 238. 243; III 333.
Persona I 369. 373.
Phantasia II 252.
Phantasma III 117.
— cur ad intelligendum requiratur III 70.
Phrenologia II 359.
Physiognomica ars III 465.
Physiologia I 17.
Planta quam vitam habeat I 126.
— et animal quo differant I 132.
Plato I 5. 354; II 1. 106; III 63. 78. 84.
Platonici II 106.
Pomponatius III 481.
Potentia, theoria Aristotelica II 2. 20.
— distinctio et genera II 39. 43.
— activa et passiva II 38.
— subiectum II 34.
— num una simul plures actus habeat II 51.
Practicum iudicium III 374.
Praeexsistentia I 288.
Praemotio physica III 280.
Praevia animarum exsistentia I 406.
Prel v. Du Prel.
Principium vitale I 284.
Propagatio luminis II 193.
Protoplasma I 47.
Psychica immutatio II 162.
Psychismus I 138.
Psychologia, notio I 14.
— praestantia I 18.
— fontes et methodus I 23. 25.
— partitio I 34.
— obiectum I 40.
— transcendentalis II 117.
Psychophysicus processus II 172.
Ptolemaeus, I. B. I 312.
Pulmones I 75.
Puységur II 391.
Pythagoraei I 4.
Pythagoras I 355.

Quattuor gradus viventium II 45.
Quinque genera potentiarum II 43.

Ratio superior et inferior III 22.
— particularis II 274.
Ratiocinium III 201.
Reflectorii motus II 344.
Reflexa conscientia II 115.
Reflexio intellectualis I 338. 344; III 164.
Reid, Thom. II 171. 175; III 193.
Reminiscentia II 267.
Repraesentationes II 301.
— ut fundamenta vitae psychicae II 18.
Residua psychologica II 179.
Resultantia I 149.
Rhodopsinum II 173.
Risus III 423.
Romanes, G. I. III 73.
Rosmini, Ant. I 249. 384. 401. 418; III 32. 80. 88. 481.

Sanguis I 76.
— habeatne vitam I 304.
Scheeben, Ios. III 363.
Schelling I 134.
Schmid, Al. II 133. 140.
Schopenhauer, A. III 333.
Scotistica de forma vitali theoria I 311.
Sedes animae I 295.
Semen II 79. 82. 86.
— habeatne vitam I 305.
Semivigilia II 382.

Sensatio in quo consistat II 174.
— interna II 223.
Sensibile per se et per accidens II 129.
— commune II 130. 234.
— positum super sensum non facit sensationem II 170.
Sensitiva cognitio II 123.
Sensualismus III 71.
Sensualitas II 317.
Sensus compositus et divisus III 366.
— animalis II 93. 159.
— externus II 180. 207.
— internus in beluis I 99; II 223.
— communis II 33. 225.
— agens II 171. 290.
Sexualis generatio II 78.
Sexuum diversitas II 84.
— discrimen psychicum III 471.
Sidera II 77.
Signa localia II 235.
Simplicitas I 347.
Singularia quomodo intelligantur III 152.
Socrates de voluntate libera III 333.
Sol quid ad generationem conferat II 77.
Solipsismus I 85. 91. 113.
Somnium I 241.
Somnus II 397.
Sonus II 195.
Species viventium I 221.
— sensuum internorum II 298.
— intelligibilis III 34.
— impressa II 98. 101.
Specificatio duplex II 42.
Speculativus intellectus et practicus III 24.
Spencer, H. III 73.
Spermatistae et Ovistae II 72.
Spermatozoidia II 81.
Spiritismus II 392.
Spirituale quid sit vi vocis latiore II 135.
Spiritualismus I 86.
Spiritualitas I 325. 328.
Spiritus vitalis I 81. 286.
— phantasticus II 282.
Spontaneus motus I 81; II 350.
Stabilitatis theoria I 223.
Stimuli naturales II 316.
Stoici I 134; III 405.
Storchenau I 357.
Subiectum I 276.
— inhaesionis et informationis I 439.
— potentiarum II 23. 34.
— sensationis II 149.
Subsistentia I 439.
Substantia et natura I 264.
— incompleta I 277. 346.
— gradus quattuor I 346.
Suggestibilitas II 403.
Suggestio II 376.
Synderesis III 25.
Syngenesis II 48.

Tactus I 68; II 185.
Tempus physiologicum II 138.
Tenue corpus animae I 403.
Terminus in cognitione II 108.
Tertullianus I 416. 421
Theologia respicienda a psychologo I 25.
Toletus III 260. 485.
Totalitas triplex I 297.
Traditionalismus I 416; III 106.
Transformatio I 224.
Transmutatio continua I 214.
Tres animae II 45.
Trichotomia I 356.
Tristitia III 425.

Ubaghs I 418; III 94.
Ulloa I 313.
Ulrici, Herm. I 426.
Una anima in homine I 326.
Unio dynamica I 401.
Unio hypostatica I 372.
Unitas animalis I 95.
— animae in homine I 358.
Universalia III 146. 162.
Urraburu, I. II 320. 338. 380.

Vallet II 260.
Vegetativae functiones II 60.
Ventura, Io. III 108.
Verbum II 208.
— eius natura III 49.
Vigilia II 382.
Violentia III 315.
Vires naturales I 307.
Vis vitalis I 281.
Visio II 194.
Visus II 187.
Vita, conceptus et definitio I 133. 140. 151.
— in animalibus et plantis I 80.
Vitae in organismo unitas I 95.
— gradus tres I 188.
— animalis radix II 306.
Vitales vires II 62.
Vitalis sensus II 247.
Vitalismus I 235.
Vivens participative et nominaliter I 139.
Viventia et non-viventia I 167.
Vogt, Car. III 531.
Volkmann I 23. 25.
Voluntarium III 311.
Voluntas I 334; III 208. 210.

Weber, E. H. II 172.
Wolff, Christ. II 149.
Wundt, Guil. I 13. 24. 27. 42. 237; II 350. 468. 474; III 335.

Zabarella I 402.
Zanchi, Ios. I 312.
Ziehen, Th. I 35; II 133. 155.
Zigliara, Thom. III 126.

150.2
P 437
PESCH T.
15272
AUTHOR
Institutiones Psychologicae II
TITLE
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
DEC 29
Rutledge
STORAGE - CBPL
15272